

# KOHÉLET

קהלת

ODER DER

## SALOMONISCHE PREDIGER

ÜBERSETZT UND KRITISCH ERLÄUTERT

VON

**DR. H. GRAETZ,**

PROFESSOR AN DER BRESLAUER UNIVERSITÄT.

~~~~~  
Nebst Anhang über Kohélet's Stellung im Kanon, über die griechische Uebersetzung desselben und über Graecismen darin und einem Glossar.  
~~~~~

BS1475  
.G735

**LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY**

**PRINCETON, N. J.**

---

Division.....BS1475

Section.....G735

# KOHÉLET

קהלת

ODER DER

## SALOMONISCHE PREDIGER

ÜBERSETZT UND KRITISCH ERLÄUTERT

VON

✓  
**DR. H. GRAETZ,**

PROFESSOR AN DER BRESLAUER UNIVERSITÄT.

---

Nebst Anhang über Kohélet's Stellung im Kanon, über die griechische Uebersetzung desselben und über Graecismen darin und einem Glossar.

---

LEIPZIG.

C. F. WINTER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1871.

BR

## VORWORT.

Es ist gegenwärtig gerade ein volles Jahrhundert abgelaufen, seitdem Moses Mendelssohn, einer der Ersten, dem Buche Kohélet, das durch typologische und homiletische Verdunkelung arg gelitten hatte, eine sinngemässe Auslegung (anonym) vindicirt hat. Er hat für den Commentar dazu die exegetischen Resultate aus dem christlichen Kreise, wie aus dem jüdischen benutzt. Dieser Commentar ist zwar gegenwärtig nach allen Seiten hin unbrauchbar; nichts desto weniger war er zu seiner Zeit ein Fortschritt.

Seitdem haben alle Wissenschaften, auch die klassische und semitische Philologie Riesenfortschritte gemacht. Nur der sogenannte „Prediger Salomo's“ ist dabei ziemlich leer ausgegangen. Er hat von der Erweiterung der Erkenntniss der semitischen Sprachfamilie und Literatur wenig gewonnen. So manche Commentarien aus der jüngsten Vergangenheit zu Kohélet stehen noch hinter dem Mendelssohn'schen zurück.

Es ist hier der Ort nicht zu untersuchen, wie viel Antheil an diesem geringen exegetischen Fortschritt oder an dem Rückschritt in Betreff des „Predigers“ die dogma-

tische Befangenheit hat, welche noch immer verhindert, die Consequenzen der Kritik bis zur Grenze des Erreichbaren zu ziehen. Aber es ist nicht zu verkennen, dass das in der Philologie unbestrittene Axiom, dass jedes literarische Produkt aus dem zeitgeschichtlichen Typus erklärt werden müsse, bei der Auslegung dieses Buches wenig zur Geltung gekommen ist. Vielleicht liegt auch die Schuld an der mangelhaften Kenntniss der Geschichte des israelitischen Volkes während seines nachexilischen Verlaufes, von der lediglich die blauen Umrisse und die hochragenden Kuppen, aber nicht die primären Schichten und Formationen bekannt sind.

Mir ging es mit dem Buche Kohélet, wie vielen Forschern. Ich stand lange vor demselben, wie vor einem Räthsel, das nicht nur keine Lösung gefunden hat, sondern an dessen Lösung man verzweifeln müsse. Die Commentarien, so zahlreich sie auch sind, liessen mich, wie viele Andere, unbefriedigt. Im Einzelnen haben sie sämmtlich manches Vortreffliche geleistet, aber das Ganze blieb dunkel und unfassbar. Endlich schienen mir Parteen in Kohélet deutlich von Herodes, seiner Missregierung und seiner Umgebung zu sprechen, und diese Entdeckung schien mir mit einem Male das Dunkel zu erhellen. Ich verfolgte diese Spur und fand bei jedem Schritte, dass sich der grösste Theil dieses Buches durch Vorgänge, Zustände und Stimmungen der herodianischen Zeitepoche bündig und ungezwungen erklären lässt. Dieser Fund ermuthigt mich zu dem gewiss kühnen Unternehmen, einen neuen Commentar zu den zahlreichen früheren hinzuzufügen. Das ist die Genesis dieses Buches.

Dass ich dabei die stichhaltigen Leistungen meiner Vorgänger benutzt habe, wird der Leser finden; ich musste

aber auch unberechtigte Erklärungen abweisen. Ich habe mein Augenmerk besonders auf die Textkritik gerichtet, weil ich fand, dass meine Vorgänger dieses Hilfsmittel zum richtigen Verständnisse wenig benutzt hatten. Ich habe mich dabei so viel als möglich an die Ausbeute gehalten, welche die alten Versionen dazu liefern. Wo ich ohne diesen Anhaltspunkt selbständig Textverbesserungen vorgeschlagen habe, bemühte ich mich die Unumgänglichkeit derselben zu beweisen. Der unbefangene Leser möge beurtheilen, ob ich in Hyperkritik gerathen bin.

Bei der Uebersetzung, die ich zum Texte gebe, war meine Aufgabe dahin gerichtet, das Original durchschimmern zu lassen, und zugleich die Resultate der kritischen Operation zur Anwendung zu bringen. Diejenigen Verse, welche im Texte eine falsche Stellung einnehmen, hat die Uebersetzung ihrer logischen Nachbarschaft und Zugehörigkeit wiedergegeben; sie wurden auch äusserlich markirt.

Da das Resultat meiner Forschung sich dahin zuspitzt, dass Kohélet das jüngste Buch unter den Hagiographen und in der altbiblischen Literatur überhaupt ist, so musste ich mich über den Abschluss des alttestamentlichen Kanon weitläufigt auslassen, um dem Gegenbeweise die Spitze abzubrechen, welcher von dem höhern Alter des Kanon gegen die Jugend dieses Buches geführt werden könnte. Ich musste aus demselben Grunde der griechischen Uebersetzung von Kohélet besondere Aufmerksamkeit zuwenden, um die Jugend derselben zu constatiren. Das Resultat meiner Forschung, dass der Salomonische „Prediger“ der herodianischen Regierungsepoche angehört, stützt sich zum Theil auch auf die darin vorkommenden Gräcismen. Obwohl bereits Zirkel von diesem Gesichts-

punkte aus dieses Buch angeschaut hat, so war ich doch genöthigt, diesen Beweis strenger zu führen und ihn gegen jede Anfechtung sicher zu stellen, was Zirkel nicht gelungen ist. Auch auf Spuren von Latinismen musste ich aufmerksam machen. Diese drei Punkte erforderten eine weitläufige Auseinandersetzung, welche die Einleitung über das Mass hinaus ausgedehnt haben würde. Ich habe es daher vorgezogen, sie in einem An h a n g e zu behandeln. Endlich, um den Commentar nicht durch etymologische Untersuchungen anschwellen zu lassen, habe ich diese in den engen alphabetischen Rahmen eines Glossars zu Kohélet gebracht, wodurch auch ein Ueberblick über die neuhebräischen und aramäischen Sprachelemente in diesem Buche gewonnen wird.

Möge nun mein Buch, wie es ohne Voreingenommenheit entstanden ist, ohne Voreingenommenheit gelesen und benutzt werden, und die Forschung anregen, dieses originelle biblische Buch durchsichtiger zu machen.

Anmerkung. Nach Beendigung des Druckes kommt mir das 36. Stück der Göttingischen „Gelehrte Anzeigen“ (Jahrg. 1870) zu Gesicht, worin Prof. Ewald meine Ansicht bespricht, dass sich in Kohélet die herodianische Zeit abspiegele, die ich prodromisch in Frankel-Graetz, Monatsschrift (Jahrg. 1869) entwickelt habe. Man sieht es der Besprechung an, dass Prof. Ewald von der Richtigkeit der Ansicht frappirt ist, und dass ihn nur eingewurzelte Annahmen verhindern, sich dazu zu bekennen. Ich hoffe, dass meine ausführliche Auseinandersetzung ihn vollends überzeugen wird.

Breslau im December 1870.

Der Verfasser.

## INHALTSVERZEICHNISS.

---

Einleitung . . . . .	Seite	1—52
Text, Uebersetzung und Commentar . . . . .	„	53—143
Anhang		
I. Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss . . . . .	„	147—173
II. Die griechische Uebersetzung des Kohélet . . . . .	„	173—179
III. Gräcismen in Kohélet . . . . .	„	179—184
Glossar . . . . .	„	185—200

---



**EINLEITUNG.**



## EINLEITUNG.

Zwei Bücher im Literaturkreise der Bibel (alten Test.), beide dem König Salomo zugeschrieben, setzten die Forscher stets von neuem in Verwunderung, wie sie in der kanonischen Sammlung haben Platz finden können: das Hohelied und Kohélet. Beide bilden, so zu sagen, einen Misston in der in diesem Schriftthum herrschenden Tonreihe; es weht in beiden eine ganz andere Stimmung als in den übrigen kanonischen Schriften. Das Hohelied feiert und besingt die feurige Liebe und ist so voll davon, dass es für Gott, das religiöse Leben und Fühlen und überhaupt für die sittliche Sphäre nicht ein einziges Wort hat. Kohélet spricht allerdings von Gott und von religiös-sittlichen Prinzipien, aber in so harschem Widerspruche zu dem, was man als religiöse Wahrheit oder Dogmen anzusehen gewöhnt ist, dass man es, wenn man die darin enthaltenen Mahnungen zum Geniessen betrachtet, als antimoralisch, und wenn man die Skepsis gegen die Unsterblichkeitslehre erwägt, als antireligiös bezeichnen müsste. Keine andere Schrift selbst unter den Hagiographen hat wie diese beiden, wenn man so sagen darf, einen antibiblichen Typus. Das Buch Esther nennt zwar, eben so wenig wie das Hohelied, Gottes Namen; aber es hat die wunderbare und zugleich natürliche Errettung des jüdischen Volkes zum Inhalte, und in so fern ist seine Aufnahme in den Kanon erklärlich. Der dramatisirte Dialog Hiob, mit dem das Buch Kohélet

einige Aehnlichkeit hat, enthält allerdings auch skeptische und hin und wieder sarkastische Ausfälle gegen die göttliche Gerechtigkeit und die sittliche Weltordnung, aber er schliesst doch versöhnend ab. Gott beschämt zuletzt die kurzsichtige menschliche Grübelei, und in so fern hat Hiob einen religiös-didaktischen Charakter; es führt durch den Zweifel zur Ueberzeugung. Ganz anders das Buch Kohélet — mit dem wir es hier allein zu thun haben — es schliesst mit einer Dissonanz ab. Es empfiehlt zuletzt ein eudämonistisches Leben, besonders das Geniessen der Jugend, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, fügt aber ganz zum Schlusse noch ironisch hinzu: „Alles ist eitel und vergänglich“, auch der Genuss der Freude.

Freilich wenn man die letzten sechs Verse als integrierenden Bestandtheil des Buches annimmt, so hätte es doch einen versöhnlichen und so zu sagen einen moralisch-religiösen Abschluss. Aber selbst, wenn es nicht so unwiderleglich gewiss wäre, dass dieser Schluss ein später angebrachtes Anhängsel ist, (wie weiter bewiesen werden soll), so darf doch von dieser jedenfalls zweifelhaften Partie nicht das Glaubensbekenntniss oder die Tendenz des ganzen Buches abgeleitet werden. Das Erschütterte kann nicht zum Grundbau dienen, das exegetisch Angezweifelte nicht zum Ausgangspunkte genommen werden. Sieht man von der Schlussermahnung ab: „Fürchte den Herrn und befolge seine Gebote“ — und man muss davon absehen — so muss man eingestehen, dass die Tendenz desselben durchaus nicht religiöser Natur ist. Religiöse Betrachtungen, wie moralische, sind nur sporadisch darin enthalten. Und eben so wie die religiöse Stimmung, vermisst man in demselben die in sich selige Harmlosigkeit, welche den übrigen heiligen Schriften inne wohnt; es herrscht vielmehr darin eine pessimistische Lebensanschauung, die sich bald in einem mürrischen, bald in einem satyrischen Tone Luft macht.

Und nun erst die Widersprüche, die darin vorkommen! Einige Sätze und Verse klingen darin so lebenslustig wie aus einem Zirkel epikuräischer Zecher, und

andere wiederum so traurig und so schaurig wie ein Miserere aus einem Kloster oder wie ein Shakespearischer Dialog unter Todtengräbern. Der geistvolle jüdische Bibelausleger Abraham Ibn-Esra hat die Reihe der Widersprüche in Kohélet zusammengestellt, aber er hat sie lange nicht erschöpft. Welch' ein Contrast liegt auch nur in diesen Versen: „Besser der Todestag als der Geburtstag“ und: „Süss ist das Licht und angenehm für die Augen, die Sonne zu sehen“, oder noch derber ausgedrückt: „Einem lebenden Hunde geht's besser als einem todten Löwen“! Der eine spiegelt eine mönchisch-asketische, und der andere eine eudämonistisch-realistische Lebensanschauung ab. Und dieser Contrast geht fast durch das ganze Buch, und es nimmt sich aus, wie wenn Gedanken zweier an Anschauung und Temperament einander entgegengesetzten Schriftsteller zusammengewürfelt worden wären. — Bei dieser Beschaffenheit des Buches, für welches kein Maassstab passen will, ist es höchst schwierig, wo nicht gar unmöglich, einen Gedankenzusammenhang zu finden. Als ob der Verf. den Leser hätte höhnen wollen, zeigt er ihm anfangs einen Faden, der ihn in diesem exegetischen Labyrinth zurecht weisen soll, um nach dem ersten Schritte den Gedankenfaden wieder in Verwirrung zu bringen, und der Leser steht verblüfft vor einem Räthsel, an dessen Lösung er verzweifeln muss, er wird von Räthsel zu Räthsel gedrängt. Zuletzt wird ihm scheinbar der Schlüssel zu allen den ungelösten Räthseln gereicht; aber wieder wie zum Hohne; denn er weiss nichts damit anzufangen. Die besonnene Bibelforschung hat daher in neuester Zeit darauf verzichtet, eine logische Einheit in Kohélet zu suchen. Wer sich von der sinnverwirrenden Confusion, welche über Inhalt, Charakter, Zweck und Bedeutung dieses Buches unter den Auslegern herrscht, einen Begriff machen will, der lese Zöcklers umfassende Einleitung dazu. Es ist ein förmlicher exegetischer Wallpurgisnacht-Traum, in dem eine Erscheinung die andere umrennt und eine wüste Betäubung zurücklässt. Beim Anblick so vieler gescheiterten Versuche, einen leitenden Gedanken zu finden, ist die Exegese schon

damit zufrieden, wenn sie in den einzelnen Theilen und Gliedern eine gedankliche Einheit herauszubringen vermag.

Aber eben so wie das Ganze, zeigen sich auch die scheinbar homogenen Gruppen und Verse spröde und widerhaarig für das Verständniss. Der Leser empfindet bei denselben dieselbe Qual, welche Hieroglyphische Inschriften oder Keilschrift-Reihen verursachen, von denen einzelne Wörter und Sätze verständlich sind, das Ganze aber schlechterdings keinen Sinn giebt. Es ist den Exegeten gelungen, die Räthselhaftigkeit des Buches Daniel zu überwinden und es bis auf einzelne Kleinigkeiten darin dem Verständnisse zu eröffnen; aber das Buch Kohélet ist noch immer ein Buch mit sieben Siegeln. Die Dunkelheit dieses Buches liegt darin, dass es sich doch als ein einheitliches Gedankensystem giebt; aber die Auffassung desselben ist von dem Verständnisse der einzelne Theile und Verse bedingt, und dieses wiederum ist von der Ermittlung des Grundgedankens abhängig, so dass der Leser sich stets im Kreise dreht, bald hier, bald da auf Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten stösst, und jeder Versuch, dieselben zu überwinden, unbefriedigt lässt. So ist das Buch Kohélet zugleich das anziehendste und abstossendste im biblischen Literaturkreise. Kohélet war bekanntlich eine Lieblingslektüre des bibelfeindlichen preussischen Königs Friedrich des Grossen, der es als einen Fürstenspiegel zu bezeichnen pflegte, und es wird stets gesinnungsernste Männer fesseln, welche ihren Blick von der Zeitspanne der Gegenwart auf die Unendlichkeit von Vergangenheit und Zukunft richten. Man kann nicht leugnen, einen überwältigenden Eindruck macht das Buch Kohélet im Grossen und Ganzen, oder richtiger sein grandioser Eingang. Aber je grössere Erwartungen dieser Eingang verspricht, desto unbefriedigter scheidet der ernste Leser vom Ganzen, wenn er sich durch das Gestrüpp durchgewunden hat. Der Fortschritt in der Exegese der heiligen Schrift, dessen sich unsere Zeit so sehr rühmt, ist dem Buche Kohélet nicht zu Gute gekommen, indem sie bisher noch nicht im Stande war, demselben beizukommen.

Bei dieser Beschaffenheit des Buches lässt sich daher nicht das übliche exegetische Verfahren auf dasselbe anwenden, der Reihe nach Namen und Titel des Buches, Inhalt, Anlage, Charakter, Tendenz, Zweck, und Verfasser desselben zu untersuchen, um dadurch zu einem Gesamtergebnisse zu gelangen. Denn alles dieses ist eben höchst dunkel, alles zweifelhaft und harret der Lösung. Daher hat es auch so verschiedene Auslegung erfahren. Zwei Gedankenströmungen scheinen sich durch das Ganze hindurchzuziehen: eine pessimistische oder asketische und eine eudämonistische. Eine dritte, die man auch darin hat finden wollen, die religiöse nämlich, kann man nicht dazu rechnen. Denn, wie schon erwähnt, kommt das „Gottfürchten“ in demselben sporadisch und nur gelegentlich vor. Je nachdem sich nun die Ausleger an die eine oder die andere Seite, an die asketischen oder eudämonistischen Partien gehalten haben, ist das Urtheil über Kohélet verschieden oder entgegengesetzt ausgefallen. Der Kirchenvater Hieronymus, der Propagator der Mönchsorden, las Kohélet einer Schwester vor: *ut eam ad contemptum mundi hujus provocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo*. Andere wiederum sahen darin das epikuräische System in skeptischer Form vorgetragen, das sich mit dem Moralgesetze nicht in Einklang bringen lasse (van der Palm, Eichhorn, Jahn, Augusti, de Wette, Luzzatto). Noch Andere sahen in dem Verf. von Kohélet gerade den Moralprediger *par excellence!* Um die scheinbar darin vertretenen entgegengesetzten Lebensanschauungen zu erklären, haben einige Ausleger es als einen Dialog angesehen, in welchem diese beiden Anschauungen mit einander um den Sieg ringen (zuerst Holländische Exegeten und nach ihnen Herder, Eichhorn und andere). Ein Frommer mit einem Sadducäer, oder ein gesetzter Weise mit einem hitzigen Grübler und Forscher, oder ein griechischer epikuräischer Sophist mit einem morgenländischen *Chacham* sollen darin einen Wettstreit halten. Ja, wenn auch nur eine Andeutung für ein dialogisches Gefüge darin

vorkäme! Alle diese Ausgleichungen und Erklärungen können indess als abgethan betrachtet werden. Aber was bieten die neuen Ausleger dafür?

Von der Rathlosigkeit der Exegese in Bezug auf Kohélet kann Hitzigs Urtheil darüber als Beispiel dienen. (Einleitung zu K. Nr. 3): Der Verf. habe unter dem Zwange bitterer Nothwendigkeit geschrieben: er wollte zum praktischen Zwecke lehren, „wie man sich überhaupt zum Leben stellen, wie man namentlich in einer Zeit, die also beschaffen, sich verhalten sollte... Es wäre ein arger Missgriff, wollte man dem Verf. alle Aussagen des Buches als seine eigene und definitive Ansicht aufbürden. Es erhellt, dass vielem, was der Verf. sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt, als einem Ring in der Kette der Deduktionen. Es thut seine Dienste und wird überwunden; die spätere Behauptung hebt die frühere auf, und definitiv lehrt Kohélet nur dasjenige, was am Ende unwidersprochen stehen bleibt“. — Das heisst die Willkür zum Gesetze erheben! Auf diese Weise wird ein alter Schriftsteller nicht erklärt, sondern höchstens ein neuerer recensirt. Man kann es indess als einen Fortschritt in der Exegese Kohélet's ansehen, dass, wie Hitzig betont, manche darin enthaltenen Gedanken, welche in grellem Widerspruch zu andern stehen, nicht als endgültige Ansichten des Verf., sondern als problematische Sätze aufgefasst werden müssen. Aber wo ist die Regel, welche das Definitive vom Problematischen scheiden lehrt? So lange diese nicht gefunden ist, kommt man aus dem Kreise der Willkür und des subjektiven Rathens nicht heraus.

Ewald hat noch weniger zur befriedigenden Lösung der Kohélet-Räthsel beigetragen. Abgesehen dass er ohne exegetische Berechtigung Kohélet streng theologisch reden lässt, und wenn dieser die Freuden und Genüsse empfiehlt, willkürlich dabei hinzufügt „in Gott“, so hat er durch seine Proverbial-Methode der Subjektivität Thür und Thor geöffnet. Er betrachtet nämlich Kohélet auch noch als Spruchdichtung, die ganz gut hätte zu Mischle am Ende angereicht werden können. Der Verf. habe die höchste

Wahrheit, die er gefunden zu haben glaubte, theils in dialektischer Prosa und theils in poetischer Maschalform aussprechen wollen. Sobald ein Vers sich dem Gedankengange nicht fügen will, so macht Ewald einen Spruchvers daraus, um so der Schwierigkeit zu entgehen. Mehr als dreissig Verse sondert Ewald solcher Gestalt vom Zusammenhange aus und spitzt sie zu abgerundeten Apophthegmen zu, die sich den Nachbargedanken nur lose anzuschliessen brauchen. Man könnte sich damit befriedigt erklären, wenn das Einzelne und das Ganze dadurch Sinn und Zusammenhang erhielten. Aber man kommt auch mit diesem Proverbial-System nicht weiter, die Dunkelheit, die Widersprüche, alle die Räthsel bleiben bestehen. Und das Verständniss von Kohélet hat dadurch gar nichts gewonnen.

Hengstenberg hat einige tiefe Geheimnisse, welche der Verf. von Kohélet den Versen anvertraut hat, mit divinatorischem Sinne besser als seine zeitgenössischen Fachmänner erlauscht, aber leider das Errathene, welches zur Lösung mancher Räthsel hätte führen können, nicht verwerthet oder vielmehr sich selbst den Weg verrammelt, der ihn hätte zum Ziele führen können. Zwei Punkte hat Hengstenberg entdeckt, welche eine fruchtbare Anwendung hätten finden können. Der Eine ist: „dass es zur Zeit des Verf. gefährlich war mit der Sprache frei herauszugehen“ (S. 2). Durch diesen Gesichtspunkt ist so manche Dunkelheit erhellt. Der Verf. wollte oder musste in Räthseln sprechen; er wollte durch Winke und Andeutungen verstanden werden; *sapienti sat*, dachte er. — Der zweite wichtige, leitende Gedanke, den Hengstenberg in Kohélet zwischen den Zeilen gelesen hat, ist: „Lieber der Tod! das liess sich in der Zeit (d. h. Umgebung) des Verf. aller Enden vernehmen. Dagegen weist er auf die Bedeutung des Lebens hin, als einer edlen Gabe Gottes, und warnt vor der undankbaren Verkennung derselben“ (S. 241). Auch dieser Gesichtspunkt erklärt vieles. Der Verf. von Kohélet wollte der Verzweiflung und der Lebensmüdigkeit entgegenwirken. Allein, wie gesagt, diese wichtige Entdeckung, welche den Schlüssel zu mancher Partie

in Kohélet bietet, hat Hengstenberg nur gelegentlich ausgesprochen, ohne ihre Wichtigkeit für die Exegese des Buches zu ahnen.

In dem doppelten Irrthum befangen, dass der alttestamentliche Kanon frühzeitig, etwa zur Zeit Nehemia's, endgültig abgeschlossen worden sei, und dass jede Schrift, welche kanonisches Ansehen erlangt hat, auch dem Geiste, der in der Bibel weht, vollständig conform sein müsse, oder der biblischen Heilsökonomie nicht widersprechen dürfe, setzte Hengstenberg voraus, dass die Dogmatik in Kohélet sich mit der z. B. in einigen eschatologischen Psalmen oder in Daniel enthaltenen decken müsse. Er bezeichnete daher Kohélet als eine „heilige Philosophie“, welche schon die Heilslehre im Christenthume andeute und eine tröstende Tendenz habe. Der Ausdruck des Schmerzes in demselben über die Gebrochenheit des Lebens und die Eitelkeit aller Bestrebungen sei gewissermassen als Vorwort zum neuen Testamente zu betrachten. Mit solchen falschen Voraussetzungen konnte Hengstenberg das Verständniss von Kohélet nicht fördern. Man könnte ihn, was die Auslegung dieses Buches betrifft, den modernen Hieronymus nennen, an dessen Erklärung er sich oft hielt, ohne zu ahnen, dass er dadurch die homiletische Exegese der von ihm so verachteten sogenannten Pharisäer, d. h. der jüdischen Weisen, zu Ehren brachte, aus deren Munde sie der Kirchenvater vom Kloster Bethlehem vernommen hatte. Das Meiste spitzte Hengstenberg zu einem Gegensatz von Israel und Heiden, von Judenthum und Heidenthum zu. Was soll man zu einer Exegese sagen, welche den kinderleichten Vers: „Besser zu gehen ins Trauerhaus als ins Haus des Gastmahls,“ alles Ernstes dahin deutet: „Israel befand sich damals im Hause der Trauer, die heidnischen Zwingherren im Hause des Gastmahls!“ (S. 161).

Indessen, wenn auch Alles in diesem Buche — nach dem bisherigen Verfahren — zweifelhaft und räthselhaft bleibt, so ist doch ein einziger Punkt bereits derart fixirt, dass man ihn als Hebel benutzen könnte, um die Schwierigkeiten zu überwinden. Das Sprachcolorit in Wortelemen-

ten, Formen und syntaktischem Bau weist es unbestreitbar einer späteren und besonders der nachexilischen Zeit zu. Seitdem Hugo Grotius zuerst auf diese, allerdings jetzt leichte Entdeckung gekommen ist: *Ego tamen, Salomonis esse non puto (Ecclesiasten), sed scriptum serius sub illius regis nomine. Argumentum ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam in Daniele, Esdra et in Chaldaeis interpretibus reperias* (annott. in Eccl. Anf.), seitdem haben sich die Ausleger dieser Ansicht angeschlossen, obwohl sie lange Widerspruch erfahren hat. Selbst Hengstenberg, der Vertreter der orthodox-kirchlichen Richtung und der Inspirationstheorie, hat sich damit befreundet. Freilich ist dieses Resultat der Bibelkritik nur ein negatives und vermag weder das Verständniss zu erleichtern, noch den Zeitpunkt der Abfassung der Art zu fixiren, dass man die darin vibrirenden Stimmungen besser verstehen könnte. Welchen Nutzen hat es sonst für die Exegese, zu wissen, dass es nicht aus dem Kopfe des weisen Königs von Israel entsprungen, sondern dass es ein literarisches Produkt der nachexilischen Zeit ist, wenn die Abfassungszeit nicht umgrenzt ist? So lange nicht die bestimmt individualisirte Zeitepoche und die in derselben waltenden Momente, auf welche der Verfasser anspielt, von denen das Colorit, die Anschauungen, die Tendenz und das Verständniss der einzelnen Züge bedingt sind, erkannt sind, so lange können die vielfachen Räthsel des Buchs nicht als gelöst gelten. G. Zirkel, welcher zwar mit unzulänglichen kritischen Hilfsmitteln, aber mit feinem philologischen Takt gegen falsche Auslegung Kohélet bearbeitet hat, bemerkte treffend: „Ich bin überzeugt, dass wir so lange die Bibel nicht verstehen, so lange wir alle jene Verhältnisse nicht kennen, durch die jedes Buch veranlasst war, alle jene Beziehungen auf die Denkart und die Geschichte der Zeit, in der es entstanden ist“ (Vorrede zu Untersuchungen über Kohélet S. V). Und gerade dieser genau fixirte Zeitpunkt der Abfassung, welcher die darin vorkommenden Facta scharf heraustreten liesse, ist bisher noch nicht gefunden, die Ausleger divergiren darin um nicht weniger als um

fast zwei Jahrhunderte. Zwar ist die von Hugo Grotius aufgestellte positive Annahme, dass Kohélet der Zeit Zerubabels angehöre, von sämmtlichen Auslegern aufgegeben worden. Die Allermeisten setzen die Entstehung desselben mit Umbreit (*Cohélet scepticus* p. 129) in die persische Zeit, oder in die Zeit, in welcher persische Satrapen Juda (angeblich) tyrannisch bedrückt haben. Aber auch in dieser so ziemlich abgegrenzten Zeitepoche gehen die beiden Tongeber der alttestamentlichen Exegese in der Neuzeit, Ewald und Hengstenberg, um ein halbes Jahrhundert auseinander. Der Erstere klammert sich an das letzte Jahrhundert der persischen Monarchie (400 — 336), um Raum für die Ansätze der Sektenbildung zu haben, die auch er nicht ganz ableugnen kann. Hengstenberg dagegen kann von der Zeit Nehemia's oder Artaxerxes' (440—410) nicht lassen, um noch die Aufnahme Kohélet's in dem angeblich damals endgültig abgeschlossenen Kanon unterbringen zu können. Beide operiren mit nicht sehr stichhaltigen Argumenten. Einige Forscher rücken die Abfassungszeit noch tiefer herab, in die Zeit der Herrschaft der Gräcomacedonier über Judäa. Zirkel hat denselben Beweis, der für die nachexilische Zeit spricht, für die Einschränkung auf die griechisch-macedonische Zeitepoche geltend gemacht, indem er den Nachweis führte, dass Gräcismen in Kohélet enthalten sind. Er bestimmte indess die Abfassungszeit vage: „in der sich die Sekten der Pharisäer und Sadducäer gebildet haben“. Aber diese Annahme stiess auf entschiedenen Widerspruch von verschiedenen Seiten. Ohne diesen sprachlichen und historischen Hintergrund zu benutzen oder heraustreten zu lassen und überhaupt ohne eine Basis dafür zu begründen, versetzte auch Hitzig unsere Schrift in die griechisch-macedonische Zeit und zwar bestimmter unter der Regierung Philopators von Egypten und Antiochus des Grossen von Syrien (etwa um 200 ante). Diejenigen Verse, welche die meisten Erklärer auf die persischen Satrapen beziehen, deutet Hitzig das einemal auf den ägyptischen Herrscher Philopator, und das andere mal auf den judäischen Hohenpriester Onias II.,

weil dieser von Josephus *προστάτης τῆ λαῖ* genannt wird (H. Vorbemerkung Nr. 4 und Commentar zu IV, 16 S. 157.). Dieser bisher von verschiedenen Seiten geltend gemachte Stand der Zeitfrage führt aber noch lange nicht zum Verständnisse des Inhaltes; denn es bleibt noch immer für das Errathen ein Spielraum von zwei Jahrhunderten, innerhalb derselben die historische Situation, welche in Kohélet reflektirt wird, sich um so weniger fixiren lässt, als gerade die Geschichte der Juden dieser Zeitperiode nur sehr dürftige Belege bietet, und die Quellen für dieselbe nur spärlich fließen.

Am meisten Beachtung verdient noch die von Zirkel geltend gemachte Ansicht, dass die Abfassungszeit von Kohélet in die griechische Epoche fallen müsse, weil dafür die thatsächlich vorhandenen griechischen Sprachelemente sprechen (vergl. Anhang) und die Anspielung auf die jüdischen Sekten sie unterstützt. Zirkel selbst hat indess diesen Punkt nicht klar gemacht. Er hat richtig errathen, dass in Kohélet auf die Essäer angespielt wird, wenn auch die von ihm vorausgesetzte Hinweisung auf Pharisäer und Sadducäer sich darin nicht findet. Geht man dieser Spur nach, so muss man die Abfassungszeit noch tiefer, als sie Hitzig angenommen hat, herabrücken. Denn es steht gegen jede kritische Anfechtung fest, dass die Sektenscheidung erst nach den Makkabäerkämpfen, aus dem Gegensatze zwischen den abtrünnigen Hellenisten und den Gesetzeszähnen Assidäern, oder wie Josephus es fixirt, zur Zeit des regierenden Hohenpriesters Jonathan vor sich gegangen ist. Wir werden hiermit auf die Zeit der hasmonäischen Regenten gewiesen. Man kann aber auch bei diesem Punkte nicht stehen bleiben.

Es ist eigen, dass manche Forscher fast die richtige Spur berührt haben, ohne den Muth der Consequenz zu haben, ihr nachzugehen. Bleek bemerkt (Einl. zum alt. Test. 643): „Aus verschiedenen Stellen ergiebt sich, dass das jüdische Volk damals unter Königen stand, die zu mancher Kläge Veranlassung gaben, und denen es nur ungerne gehorchte, und zwar nicht unter erblichen Königen

aus seinem eigenen Volke, sondern unter Fremden... die Stelle (IV, 13 fg.) scheint sich auf eine bestimmte geschichtliche Thatsache zu beziehen, wo einer, der nicht aus königlichem Geschlechte stammte, aus dem Kerker zum Throne gekommen war. Aber auf wen es sich beziehen mag, ist noch nicht ermittelt worden.“ Aber gerade diese Voraussetzung muss doch auf den „König“ führen, von dem in Kohélet so oft die Rede ist.

Gehen wir von diesem Punkte aus. In Kohélet wird öfter über einen tyrannischen König (nicht Könige) geklagt. Damit sind die von Ewald, Hengstenberg und Andern erträumten Satrapen ein für allemal abgewiesen<sup>1)</sup>. Dieser tyrannische König, welcher über Judäa herrschte, kann nicht aus einer eigenen, erblichen Dynastie entstammt sein, sondern aus einer fremden. Andererseits ist wohl zu beachten, dass dieser tyrannische, gefürchtete König ganz in der Nähe des Verf. gelebt haben muss. Denn er warnt seine Leser: „Gehe aus seiner Gegenwart.. denn Alles was er will kann er thun“. Damit sind sämtliche auswärtige Könige, die etwa in Persepolis, Antiochien, oder Alexandrien residirt haben, eben so abgewiesen wie die Satrapen oder Statthalter. Er muss ein König gewesen sein, der in Jerusalem wohnte und über Judäa herrschte. Da Kohélet nach dem feststehenden Ergebniss der Kritik in der nachexilischen Zeit verfasst wurde, so ist auch nicht mehr an die vorexilischen tyrannischen Könige von Juda zu denken. Was bleibt noch übrig? Die Auswahl unter den verschiedenen nachexilischen Königen ist sehr gering. An die hasmonäischen Fürsten oder Könige von Jonathan bis Hyrkan II. ist nicht zu denken, weil diese nicht aus einem fremden Stamme waren, sondern erbliche Dynasten. Wir können jetzt den tyrannischen König, auf welchen öfter in Kohélet angespielt wird, genau definiren. Er muss zugleich ein einheimischer und ein fremder gewesen sein, der in und über Jerusalem herrschte

---

1) Ueber die Bedeutung von שלִיט and שלִיט־ים in Kohélet, vergl. Glossar.

und doch nicht zum jüdischen Volke gehörte, also nicht ein nationaler König war. Je mehr wir die Verse urgiren, in denen auf einen so beschaffenen König und seine Umgebung angespielt wird, desto deutlicher treten seine Umrisse heraus. Seine Fürsten werden als gemachte Fürsten bezeichnet, die eigentlich Sklaven sind, aber auf Rossen wie Fürsten reiten, während die eigentlichen Adligen des Landes wie Sklaven zu Fuss gehen müssen. Ist diese Bezeichnung noch nicht deutlich genug? Nimmt man noch hinzu, dass eben dieser König selbst ein Parvenü, ja, geradezu ein Sklave genannt wird (פָּרְוֵנִי), so kann man mit Fingern auf ihn weisen. Es kann kein anderer als Herodes gemeint sein, der idumäische Parvenü, oder der idumäische Sklave, der den Judäern von den Römern aufgezwungen worden war, und der das judäische Volk tyrannisch mit raffinirter Grausamkeit behandelt hat. Es ist eigentlich unbegreiflich, dass die Forscher nicht auf Herodes gekommen sind, der doch so unverkennbar deutlich in Kohélet geschildert ist! „Wehe dir Land, dessen König eine Sklave ist, und dessen Fürsten schon am Morgen schwelgen“.

Nur der Umstand, dass sie den Endabschluss des Kanon sich zu früh gedacht haben, etwa in Nehemia's Zeit, hat sie gehindert, den Blick so tief hinabschweifen zu lassen. Sie haben sich selbst ein Hinderniss geschaffen, überdas sie nicht hinweg kommen konnten; denn der Kanon ist erst spät, sehr spät abgeschlossen worden, das lässt sich unwiderleglich beweisen (s. Anhang).

Sobald man an Herodes denkt, öffnet sich sofort ein klares Verständniss für Kohélet. Der ganze Horizont erscheint erhellt. Wir begreifen die düstere Stimmung, den nagenden Schmerz, die darin herrschen, die Verzweiflung, die den Tod als eine Erlösung herbeiwünscht. Die aramäisch und neuhebräisch gefärbte Sprache und Satz-bildung, die durchschimmernden Gräcismen, die bereits in der Sprache eingebürgert erscheinen (vergl. Anhang), die Anspielungen auf die Uebertreibungen der Essäer, der „Eidscheuen“, worauf auch schon der taktvolle Zirkel aufmerksam gemacht und noch eine andere Spur, alle

diese Momente zwingen dazu, Kohélet so spät als möglich zu setzen. Sämmtliche Anspielungen auf den „König“ erscheinen durch diese Annahme deutlich und prägnant. Der alte und thörichte König, der sich gar nicht mehr warnen lassen kann, und der in seiner Regierung arm und elend geworden ist (c. 4), er kann sich nur auf Herodes beziehen. Der Jüngling im Kerker, welcher dessen Nachfolger werden soll, und dem das ganze Volk anhänglich ist (das.), es ist Herodes' designirter Nachfolger Alexander, der Sohn der vielgeliebten und vielbetrauerten Mariamne, welchen Herodes, im Verdacht, dass er ihm nach dem Leben trachtete, in den Kerker geworfen hat (vergl. Commentar). Der König, dem man wegen des Eides (der Treue), den er aufgelegt hat, gehorchen soll, der Alles thun darf, was ihm einfällt, und zu dem man nicht sagen darf: „was thust Du?“, dem man daher aus dem Wege gehen soll, um nicht in Gefahr zu gerathen (c. 8), wer kann anders darunter gemeint sein, als Herodes? Der König, dem Alles durch bestellte Spione hinterbracht wird (c. 10 Ende), es kann wieder kein Anderer als Herodes sein. Kurz, man wird keinen König in der nachexilischen Zeit finden, auf den alle diese Züge zusammengenommen so gut, so ungezwungen, so sich von selbst empfehlend passen, als eben den idumäischen Emporkömmling, der mit Hilfe der Römer das Volk knechtete, die Grossen demüthigte und beraubte, die Niedrigsten emporhob, um sie als Werkzeuge seiner Tyrannei zu gebrauchen, der schwelgerisch lebte und zuletzt durch eine tragische Wendung seines Geschickes, von der Nemesis ereilt, in Thorheit und Verzweiflung verfiel. Wohlverstanden, einen einheimischen König von diesem Charakter und diesen Thaten, wie der in Kohélet geschilderte, findet man ausser Herodes nicht, und nur an einen solchen muss man denken, wenn man nicht in Ungereimtheiten verfallen will. Denn das Joch fremder Könige zu tragen, war das jüdische Volk seit dem Exil so sehr gewöhnt, dass es desswegen nicht so sehr in Verzweiflung zu gerathen brauchte. Es ist den Anhängern der „persischen Zeit“ schwer geworden, nachzuweisen, dass diese drücken-

der als die frühern oder spätern gewesen ist. Warum klagt Maleachi — mit dem man sogern Kohélet parallelisirt — nicht über den Druck der Satrapen oder Könige? In Folge dieser Annahme kann Kohélet gerade in der Zeit verfasst sein, als Herodes seinen Sohn Alexander in den Kerker geworfen hat, um das Jahr 8 der vorchristlichen Zeit (s. Commentar zu IV, 13—16).

Auch von einer anderen Seite betrachtet, wird man zu demselben Ergebniss geführt. Die Rolle, welche der Verf. seinen König Kohélet spielen lässt, nimmt sich eigentlich recht wunderlich aus. Er, der König, welcher vom Anfang bis zum Ende spricht, persiflirt öfter den König oder einen König. Der König Kohélet klagt über einen König, dass er solche Himmelschreiende Ungerechtigkeit im Lande begeht. Ist das nicht sonderbar? Der Verf. zeigt sich sonst als einen Künstler, der seine Gedanken und Beispiele gut zu gruppiren versteht, und er sollte, wie ein Stümper, die Rolle vergessen haben, die er seinem König Kohélet zugetheilt hat? Es ist nicht daran zu denken. Die Ausleger wussten sich auch keinen Rath, wie sie diese Schwierigkeit lösen sollten. Wie kann ein Schriftsteller eine Fiction aufstellen, um sie selbst zu zerstören? (Vergl. Knobel S. 78. Jahn Einl. ins alt. Test. II, 849. Hitzig Vorbemerk.) Wie aber, wenn der König, der nach einer langen Regierung durch Frevel und Unglück in seinem eigenen Hause zu dem beschämenden Geständnisse gebracht werden soll, dass all sein Thun und Streben eitel und vergänglich war? Wenn gerade der König selbst es aussprechen soll: Ich hasse all' das Werk meiner Mühe, die ich unter der Sonne gehabt, dass ich es einem Menschen nach mir hinterlassen soll! Wer weiss, ob er ein Weiser oder ein Thor sein wird, und er soll herrschen über all das Werk meiner Mühe? So konnte, so musste Herodes in seinen letzten Jahren sprechen, als er bei dem Gedanken, wem er das Land seiner Usurpation hinterlassen soll, von Raserei ergriffen war. Der Verf. liebt solche drastische Personification. Wenn er ein allgemeines Beispiel aufstellt: „Es giebt einen Einzelnen, der keinen Zweiten hat, nicht ein-

mal einen Sohn und Bruder, und kein Ende ist seiner Bemühung; sein Auge wird nicht satt vom Reichthum“ so fährt er in der ersten Person fort: „Und für wen mühe ich mich ab und lasse meine Seele Mangel an Genuss leiden?“ (IV. 8.) Ich glaube diese Personification giebt den Schlüssel zu dem ganzen Buche. Aus Herodes' tiefverzweifelter Gemüthsstimmung heraus lässt der Verf. seinen Kohélet sprechen. Die ganze Schilderung von Genüssen, die sich der König verschafft hat, passt ganz vorzüglich auf Herodes. „Ich habe meine Werke in grossem Massstabe ausgeführt, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge, machte mir Gärten und Paradiese, und pflanzte in ihnen Bäume von allerlei Früchten. Ich machte mir Kanäle von Wasser, um durch sie Bäume treibende Wälder zu bewässern<sup>1)</sup>, kaufte Sklaven und Sklavinnen, und Hausleute hatte ich, auch Heerden von Rindern und Kleinvieh hatte ich mehr als alle, die vor mir in Jerusalem waren. Ich sammelte mir auch Silber und Gold und Schätze der Könige und Länder, ich habe mir verschafft Sänger und Sängerinnen und Ergötzlichkeiten der Menschenkinder etc.“ Auf dieses üppige Leben des Genusses hat kein jüdischer König soviel Sorgfalt als Herodes verwendet — und hinterher fand er zu seinem nagenden Schmerze, dass alles Hauch und Wind war, da hasste er sein Leben. Will man dieses Buch in seiner ganzen Tiefe verstehen, so muss man davon ausgehen: Kohélet der König ist Herodes. Wer sagt uns denn eigentlich, dass er sich als Nachkommen Davids ausgab? Im Texte kommt nichts davon vor. Da sagt er uns nur: „Ich Kohélet bin König über Israel in Jerusalem geworden,“ mehr nicht. Im Texte kommt der Name nicht weiter vor (über VII, 27. vergl. Commentar). Nur die Ueberschrift nennt ihn Sohn Davids. Es ist die Combination der letzten Kanon-Sammler: Ein König in Jerusalem, der nach Weisheit forschte, könnte doch nur Salomo gewesen sein! Diese Ueberschrift hat die Ausleger verleitet, anzunehmen, der

---

1) Vergl. die Schilderung von der Anlegung der Festung Herodium Jos. Antiqq. XV, 9. 4, und Parallelen im jüdischen Krieg.

Verfasser habe seine Weisheit Salomo in den Mund legen wollen. Der Text kennt aber diese Mystification keinesweges. Er lässt nur einen König Kohélet sprechen, der tausend Gründe zu grämlichen Expektionen hatte. Man hat sich zu viel Mühe gegeben, das Wort קהלת oder הקהלת zu erklären, hat stupende Gelehrsamkeit darauf verwendet, und am Ende war es vielleicht nur ein Spitzname, der vielleicht den Eingeweihten in jener Zeit bekannt war. Spitznamen waren in der nachexilischen Zeit sehr häufig. Ein regelrechter hebräischer Name ist das Wort keinesweges.— Die richtige Bemerkung Hengstenbergs: „Es war für den Verf. gefährlich, weil überall Aufpasser waren, mit der Sprache frei herauszugehen“ bezieht er zwar auf die heidnischen (persischen) Zwingherren; diese hätten solche Vorsicht nöthig gemacht; aber das ist errathen und keinesweges sinngemäss. Denn im Texte wird deutlich genug darauf angespielt, dass der in Judäa herrschende König überall seine Aufpasser und Spione hatte, die ihm Alles hinterbrachten, darin liegt der Schlüssel zur Räthselhaftigkeit des Buches. Der Verf. wollte diesen König geisseln, aber er durfte nicht mit der Sprache heraus, um nicht in den Kerker von Hyrkanion zu wandern. Daher sein Versteckenspielen. So oft er deutlich auf den tyrannischen, verhassten König hinweist, bricht er plötzlich ab und spricht von etwas anderem, macht scheinbar harmlose Bemerkungen. Als er von dem alten und thörichtesten König gesprochen hatte, der in seiner Regierung elend geworden, und von dem eingekerkerten Jüngling, der sein Nachfolger werden soll, und mit dem es Alle halten, geht er unvermittelt zu einem andern Thema über. „Achte auf deine Schritte, wenn du ins Gotteshaus gehst“ (IV, 17 fg.). Eben so abgebrochen erscheint c. VIII, 6 nach einem satyrischen Ausfall auf den König voller Willkür und Gewaltthätigkeit. Und eben so, wenn er von der Spionage spricht, die dem König alles hinterbringt, schweift er ab: „Sende dein Brod auf das Wasser“ etc. (c. XI.). Ein Theil des Buches erweist sich als eine Satyre gegen einen tiefverhassten König des Landes und gegen seine Creaturen. Aber der

König selbst und seine Spione durften es nicht merken, sonst wäre der Verf. und sein Werk gefährdet gewesen. Er musste daher bald sein Visir lüften, bald wieder rasch schliessen. Diese Betrachtung giebt auch den Schlüssel zu der Zusammenhangslosigkeit des Buches. Es scheint planmässig mit einer gewissen Unordnung angelegt. Für den verständigen Leser ist viel gesagt, der Unverständige aber und der Böswillige sollten nichts von der Tendenz merken. Möglich, dass die Wahl mancher Worte von dieser zugleich aggressiven und vorsichtigen Tendenz bedingt ist. „Weh dem Lande, dessen König ein Sklave“, ist עַבְדָּא für עַבְדָּי gebraucht, um nicht gar zu deutlich Herodes zu brandmarken.

So wäre demnach Kohélet eine blosser politische Satyre? Satyrisch ist es allerdings gehalten, und das ist nicht zu verkennen; aber es geht weit über das politische Gebiet hinaus. Die Satyre richtet sich auch gegen andere Kreise. Wir werden dadurch tiefer in den Inhalt von Kohélet eingeführt. Dadurch wird die Abfassungszeit ihre Bestätigung erhalten können, und dadurch die Widersprüche in demselben ihre Lösung finden. Ganz entschieden hat Kohélet eine Volksklasse in Auge, welche über gewisse Vorgänge in ihrer Nähe von tiefem Unmuth verzehrt war. Mehrere Verse und Partien weisen darauf hin. „Sei nicht voreilig, in deinem Geiste unmuthig zu sein; denn der Unmuth ruht im Schoosse der Thoren. Sage nicht: wie ist das geworden, dass die früheren Tage besser waren als diese (gegenwärtigen); denn nicht aus Weisheit hast du Solches gefragt.“ (VII. 9 u. 10). In der Schlussbetrachtung, in der er der Jugend ein Musterbenahmen empfehlen will, heisst es vor Allem: „Entferne Unmuth aus deinem Herzen und halte Gram ab von deinem Leibe, denn die Jugend und die Manneskraft sind vergänglich“ (XI Ende). Das Wissen und die Erkenntniss sind dem Verfasser desswegen so widerwärtig, weil sie zu Grübeleien und dadurch zum Unmuth führen: „Ich habe erfahren, dass auch dieses (Suchen nach Weisheit) ein Jagen nach Wind ist. Denn je mehr Weisheit, desto mehr Unmuth, und wer Erkennt-

niss vermehrt, vermehrt Schmerz.“ (I Ende). Was folgt daraus? Weil die Gegenwart so schlecht und so unerträglich war, überliessen sich Einige dem Unmuth und dem Schmerze, grübelten und klügelten, wie sie dem abhelfen oder ihm entgehen könnten. Ganz besonders scheint diese Gemüthskrankheit, dieser Weltschmerz, wenn man so sagen darf, unter der judäischen Jugend Platz gegriffen zu haben. Denn die Schlussermahnung, das Leben zu geniessen, und sich nicht dem Unmuth und der Verzweiflung zu überlassen, ist eben an die Jugend gerichtet. Der Verfasser von Kohélet theilte nicht diesen Gram, das ist nicht zu verkennen. Im Gegentheil, er legte sein Buch darauf an, die Jugend von diesem Abhärmen, von dieser Grübelelei abzumahnem. Zweierlei Betrachtungen stellt er dieser Krankhaftigkeit entgegen. Die Eine lautet: „Ihr könnt es nicht ändern, da es Gott so gefügt hat,“ und die Andere: „Es ist nicht wahr, dass vordem Solches nicht vorgekommen ist. Es giebt nicht ganz Neues unter der Sonne.“ Aehnlich hat J. G. Eichhorn die Grundgedanken aufgefasst (allg. Bibl. d. Bibl. Lit. Jahrg. 1792 S. 916 fg.). Sie liegen eigentlich auf der Hand. Nur erschöpfen sie nicht den ganzen Inhalt von Kohélet, wie Eichhorn meinte. Die Ermahnung, nicht unmuthig zu sein, schliesst er mit den Worten: „Geniesse das Werk Gottes; denn wer vermag zu bessern, was er schlecht gemacht hat? Am Tage des Glückes sei glücklich, und am Tage des Unglücks sich ein, dass Gott Eins gegen das Andere gemacht hat“ (VII, 13—14). Als Erklärung zu dem Letzteren dient die Betrachtung: „Alles hat Gott gut zu seiner Zeit gemacht . . . Für Alles giebt es eine Zeit unter dem Himmel: eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen, eine Zeit zu klagen und eine Zeit zu tanzen.“ (III).

Die ganze Einleitung des Buches ist eigentlich diesen beiden Betrachtungen gewidmet, dass die Zustände, wie sie jetzt sind, nicht neu, sondern schon früher vorgekommen sind, ohne dass die Menschen Kunde davon haben, wie auch die gegenwärtigen Zustände den

Spättern nicht im Gedächtnisse bleiben werden, dass also die Welt nicht untergeht, wenn eine Zeit auch unerträglich scheint. So wie die Sonne auf- und niedergeht, kreist und umläuft, so wie der Wind sich im Kreise dreht, und wie die Gewässer von den Flüssen ins Meer und vom Meere wieder in die Flüsse strömen, ebenso ist es mit dem Menschengeschlecht: „Ein Zeitalter vergeht, das andere kommt, aber die Erde (die Bewohner der Erde) bleibt.“ Das ist die eine philosophische Betrachtung. Die Andere ist: dass das Grübeln zu nichts führt: „Was krumm ist, kann nicht gerade gemacht, und das Mangelhafte kann nicht ergänzt werden.“ (I 15). Anfang und Ende von Kohélet ergänzen einander. Da Alles schon einmal da gewesen und es nicht ganz Neues auf der Welt giebt (obwohl Einige so kurzsichtig sind zu behaupten: sieh das ist doch neu!), und endlich da Alles vergänglich ist (auch die unerträglichen Zustände), so soll sich die Jugend nicht vergrämeln, sondern das Leben, wie es Gott gegeben hat, geniessen, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, und das Geniessen nicht mehr möglich ist. — Die Grübelei (הרהובים) schien dem Verfasser ein Uebel zu sein.

Dieser Unmuth und diese Grübelei mussten bereits so sehr zur Thorheit ausgeartet sein, dass der Verfasser die Lebensfreudigkeit geradezu und angelegentlich zu empfehlen für nöthig fand. Eine strenge Askese scheint um sich gegriffen zu haben, die in Vernachlässigung der Kleider, in Verachtung der feineren Genüsse, selbst in Fasten und in Widerwillen gegen die Ehe sich äusserte. Darauf führen die Verse: „Gehe, genieße in Freuden dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein . . . . Zu jeder Zeit mögen deine Kleider weiss sein, und Oel möge auf deinem Haupte nicht fehlen. Genieße das Leben mit einem Weibe, das du liebst, alle Tage deines vergänglichen Lebens.“ (IX, 7—9). Daher wird öfter eingeschärft, dass es eine Gottesgabe sei, zu essen, zu trinken und überhaupt das Gute zu geniessen. Diese Ermahnung ist nur gegen das asketische Fasten, gegen die Thorheit der Zeit gerichtet, und bedingt nicht eine absolute eudä-

monistische Anschauung des Verfassers, wie die Ausll. annehmen. — Diese asketische, man möchte sagen mönchische Richtung wird deutlich genug in Kohélet geschildert und gegeißelt. Wir müssen tiefer darauf eingehen, weil sie die Ausleger verkannt und da Widersprüche gefunden haben, wo bei näherer Betrachtung keine sind. — Wir haben gefunden, dass der Verfasser von Kohélet gerade gegen den Unmuth, den Mursinn, die Grämelei und Grübeleien ankämpft. Nun kommen Sätze vor, die sich auf den ersten Blick ausnehmen, als wenn er gerade dem Unmuth und der Trauer das Wort geredet hätte. „Besser ist Unmuth als Lachen; denn bei Traurigkeit des Antlitzes ist wohl das Herz“ (VII, 3). Damit hängen die vorhergehenden und nachfolgenden Verse zusammen: „Besser . . . der Tag des Todes als der Geburt: besser zu gehen ins Trauerhaus als ins Haus des Gelages; da Jenes das Ende des Menschen, so wird sich der Lebende zu Herzen nehmen. . . Das Herz der Weisen im Trauerhause und das Herz der Thoren im Freudenhause.“ Aber kann der Verfasser von Kohélet in einem Athemzuge das Eine und das Entgegengesetzte empfohlen haben? Wenn er vorher geäußert hat: „Besser Unmuth als Lachen,“ kann er unmittelbar darauf sagen: „Sei nicht übereilt, unmuthig zu werden, denn Unmuth ruht im Schooss der Thoren?“ Man hat einen kleinen Schlusssatz nicht beachtet, der den Sentenzen der Trauerhaftigkeit eine andere Wendung giebt. Dieser Satz, welcher die ganze Betrachtung abschliesst, lautet: „Besser zu hören das Drohen des Weisen als anzuhören das Lied des Thoren, denn wie das Geräusch der Dornen unter dem Topfe, so das Lachen des Thoren. Auch das ist eitel.“ Das Letzte גַּם יִהְיֶה הַצְּחָק ist eben die Betrachtung oder der Spott des Verfassers über die finstere Lebensanschauung. Er negirt damit diese Grämelei und setzt ihr seine Philosophie in derselben Sentenzform entgegen: „Besser ist ein Langmüthiger, denn ein Vergrämter. Hege nicht Unmuth, denn der Unmuth ruht im Schoosse der Thoren!“ Kohélet verwirft gerade diese lebensfeindlichen

Sentenzen und nennt diejenigen, welche sie hegen und aussprechen, Thoren (vergl. Comment.).

Wir müssen hier einen Augenblick halt machen, um zu hören, wie die Hauptausleger diesen offenbaren Widerspruch gelöst haben. Ewald geht leicht darüber hinweg, ohne ihn auch nur zu betonen. Mendelssohn, Knobel und Hengstenberg fassen, um die Widersprüche auszugleichen, das Wort  $\text{כֹּזֵב}$  ohne sprachliche Berechtigung bald in scharfer, bald in milder Bedeutung. Der Erstere weitläufig (Einl. S. 10). Knobel (S. 32): „So nennt der Verf. c. VII, 9 den Unmuth ( $\text{כֹּזֵב}$ ) thöricht, während er ihn V. 3 als besser denn Lachen bezeichnet. Man verstehe dort Gram und Aerger über nicht zu ändernde Dinge, hier aber gesetzten Ernst des besonnenen Weisen.“ Und eben so im Commt. S. 237: „ $\text{כֹּזֵב}$  wohl hier bloss starke Bezeichnung des Ernstes, einer ernstesten gesetzten Haltung im Gegensatze zur ausgelassenen Lustigkeit . . . und will sagen: mag der Ernst des Weisen selbst an Grämlichkeit grenzen, immer doch ist er besser, als die ungezügelte Fröhlichkeit des Thoren.“ Dieser Auffassung schliessen sich Herzfeld und fast sämmtliche Ausleger bis auf Zöckler an. Noch gezwungener ist die Lösung bei Hengstenberg (S. 162): „Der Unmuth wird hier empfohlen, in V. 9 verworfen. Die Entrüstung, wie sie das Leiden hervorzurufen pflegt, ist gleich gut und übel, gut, wenn sie sich gegen die Sünde, übel, wenn sie sich gegen Gott und die Werkzeuge seiner Gerechtigkeit richtet. Der Unmuth, wie er hier empfohlen wird, ist der Sache nach Busse.“ — Zu V. 9 (S. 167): „Der Unmuth oder Zorn ist als gegen Gott und die von ihm begünstigsten Uebelthäter zu denken, in dem vorliegenden Falle die Heiden.“ — Wenn diese so auffallend willkürliche Ausgleichung bei Knobel als Rathlosigkeit erscheint, so ist sie bei Hengstenberg als Verkehrtheit anzusehen. Sie schmeckt bei ihm nach salbungsvoller Homilie, wie die Kirchenväter sich Kohélet zurecht zu legen pflegten. Hitzig ahnte so etwas, dass der Verfasser doch nicht den Unmuth preisen konnte, den er doch bald darauf tadelnswerth findet; aber er hat sich oder dem Leser die Sache nicht klar gemacht. Er meint

(S. 170): „Wie z. B. c. IV, 5, 6, so lässt sich auch hier eine doppelte Stimme vernehmen (vergl. V. 15, 16 (?) v. 3 mit 9), indem die Forschung durch den Widerspruch, gleichsam in Zickzack sich bewegend, zum Ziele zu gelangen sucht. Doch haben wir auch hier kein eigentliches Zwiegespräch, sondern der Verfasser selbst führt beide Stimmen. Er entwickelt den Gedanken, bis er einen Fehler darin entdeckt, erhebt einen Einwurf und sucht ihn sich zu beantworten. Schliesslich bleibt diese Antwort aus; und ein ausführlicher Widerspruch besteht zu Rechte.“ Das heisst aber Räthsel durch Räthsel lösen. Bei allen diesen Ausgleichungen kommt das prägnante:  $\text{גַּם זֶה הַזֶּה}$  nicht zur Geltung, es erscheint vielmehr überflüssig und störend. Aber gerade dieser Schluss des Verses schliesst die Sentenzen der finsternen Lebensanschauung mit einer Verwerfung ab. Das, was hier in Sentenzform von dem Vorzug des Unmuths, der Trauer, des Todes gesagt ist, ist auch eitel. Die folgenden Verse stellen gerade das Entgegengesetzte von jenen Sentenzen auf.

Ist dem so, so sehen wir die Lebensansichten derer, welche der Verf. verspotten oder belehren wollte, deutlich geschildert. Finster und düster schlichen sie umher, mochten kein fröhliches Lied hören, an keinem heiteren Mahle theilnehmen, nur an Trauer und Wehklage weidete sich ihr verdüstertes Gemüth, sie hassten das Leben, und der Tod erschien ihnen als ein willkommener Gast, der ihnen Erlösung bringen würde. Ja, bis zum unnatürlichen Wunsch zu sterben hatte sich damals der Gram gesteigert. Welcher traurige Zustand muss zu dieser Zeit geherrscht haben, dass Einige, und, wie es scheint, gerade die von Leben strotzende Jugend allen Genüssen den Rücken kehrten und den Tod herbeiwünschten! Wohl zu merken: es war keine Zeit religiöser Verfolgung oder gehäufter Unglücksfälle durch äussere Feinde: denn davon kommt in Kohélet nichts vor. Wir müssen wieder auf die Abfassungszeit zurückkommen. Solche krampfhaft oder krankhafte Paroxysmen lassen sich nur aus der Herodianischen Missregierung erklären. Zwei Thatsachen, die Josephus aus dieser Zeit

von dem Volksunwillen gegen diesen gewissenlosen Usurpator und Schänder der jüdischen Sitten erzählt, geben den Commentar dazu. Zehn Männer verschworen sich gegen ihn, weil Herodes alle Verhältnisse umkehrte, das Fremdländische mit Gewalt einführte, und dem Worte nach König des Volkes, der That nach ein Feind desselben schien (*Ἐξαλλαττομένης αὐτοῖς τῆς πολιτείας, περιορῶν Ἡρώδη, πρὸς βίαν ἐπεισάγοντα τὰ μὴ δι' ἔθους ὄντα, καὶ λόγῳ μὲν βασιλέα, τῷ δ' ἔργῳ πολέμιον φηυόμενον τοῦ παντὸς ἔθνους*). Unter diesen Verschwörern befand sich auch ein Blinder. Verrathen, gestanden sie ihre Absicht ihn zu tödten offen ein, zeigten ihre Dolche und sagten aus, dass sie es für ehrenhaft hielten, für die vaterländischen Sitten zu sterben. Unter Qualen wurden sie hingerichtet. Aber das Volk zerriß ihren Angeber in Stücken (Josephus Antiqq. XV, 8, 3—4). Noch belehrender ist die Geschichte von den Bilderstürmern für den Hass, den die judäische Jugend gegen Herodes empfand. Zwei angesehene Gesetzeslehrer von der äusserst strengen Partei (*δύο σοφισταὶ (λογιώτατοι) . . . μάλιστα δοκῶντες ἀκριβῶν τὰ πάτρια*, Bell. jud. I 33, 2), nämlich Juda der Sohn des Zippori und Matthatias, Sohn des Margal (Margaloth), welche eine grosse Schaar Jünglinge um sich hatten (*τούτοις ἐκ ὀλίγοι προσήεσαν τῶν νέων ἐξηγούμενοις τὸς νόμους*), begeisterten diese zum tollkühnen Versuch, den römischen Adler oberhalb des jerusalemischen Tempels, welcher Aergerniss gegeben hatte, herunterzuschlagen. Die Gesetzeslehrer und vierzig Jünger wurden ergriffen, gestanden ebenfalls ihre That ein und sagten aus, sie haben nur dem Gesetze gehorcht, und bestanden muthig den Tod (das. und Antiqq. XVII 6, 2—3).

Dieser Vorfall datirt zwar aus den letzten Monaten der Herodianischen Regierung; aber der gegen ihn concentrirte Hass datirt von früher her und wurde, wie sich gezeigt, von zwei Gesetzeslehrern genährt, welche zur strengen Schule gehörten. Von einer Fraktion der Pharisäer, welche Herodes feindlich gesinnt war, berichtet Josephus an einer anderen Stelle (Antiqq. XVII 2, 4): *Καὶ ἦν γὰρ μόριόν τι Ἰσραηλιῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἀκριβῶσει μέγα φρονῶν τῷ πατρὶς νόμῳ, οἷς*

χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμένων ὑπῆκτο ἢ γυναικωνίτις. Φαρισαῖοι καλῶνται, βασιλεῦσι (βασιλεῖ<sup>1</sup>) δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπρόσσειν, προμηθεῖς καὶ τῷ προὔπτι εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλέπτειν ἐπιημένοι. Παντὸς γὼν τῷ Ἰουδαϊκῷ βεβαιώσαντος δι' ὄρκων ἢ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι, καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι, οἶδε οἱ ἄνδρες ἐκ ὄμοσαν, ὅντες ὑπὲρ ἑξακισχίλιοι καὶ αὐτὸς βασιλέως ζημώσαντος χρήμασιν, ἢ Φερώου γυνῇ τὴν ζημίαν ὑπὲρ αὐτῶν εἰσφέρει. Diese grosse Zahl, über sechs Tausend Pharisäer, welche Herodes den Eid nicht leisten mochten, dafür in Strafe genommen wurden und dem König einen feindlichen Sinn zeigten, machten nur einen Theil derjenigen Partei oder Sekte aus, welche man mit diesem Namen bezeichnet. Denn sämtliche Pharisäer waren weit zahlreicher, wie Josephus anderweitig berichtet. Es waren nur die genau oder streng das väterliche Gesetz Befolgenden, mit einem Worte die strenge Schule, die Schammaïten (vergl. Graetz, Geschichte der Juden B. III. Note 23). Diese Schule, welche es mit den Gesetzen des Judenthums sehr scrupulös nahm, musste in Herodes einen Erzfeind des Judenthums hassen, das er mit jedem Schritte verletzte. Die düstern Jünglinge, denen die Lebensfreuden verhasst waren, müssen wir uns aus dieser Schule denken, während Hillel den Jüngern seiner Schule einschärfte: „Sei von den Jüngern Aarons, liebe den Frieden, suche den Frieden, liebe die Menschen, um sie dadurch der Thora näher zu bringen“ (Abot I 12). Diese Sentenz hat, wie sämtliche „Sprüche der Väter“, eine Pointe, die gerade gegen diejenigen gerichtet scheint, welche keine Nachsicht gegen die Feinde des Gesetzes üben wollten.

Sehen wir uns weiter in dieser Zeit um, so stossen wir auf eine düstere, pessimistische Abneigung der Schammaïtischen Schule gegen das Leben im Gegensatz zur Ansicht der Hillelitischen, die sich in einer Notiz (Babli Erubin p. 13<sup>b</sup>) findet: die Schule Schammaï's sagte: „Es wäre besser für den Menschen gewesen, nicht geschaffen worden zu sein, als dass er geschaffen wurde.“ Die

1) Einige Codices haben den Singular, was auch besser passt; ed. Havercamp. I. p. 830 Nota t.

Schule Hillel's dagegen: „Es ist besser für den Menschen geschaffen worden zu sein, als dass er nicht geschaffen worden wäre“: בית שבאיר וברח הלל: הללו אימרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אימרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. Zeigt sich nicht in dieser Sentenz dieselbe düstere Stimmung und Lebensfeindlichkeit wie im Spruche Kohélets: „Besser ist der Todestag als der Geburtstag“? Dieser von der Schammaïtischen Schule ausgesprochene Lebensüberdruß könnte zwar auch auf die Zeit nach der Tempelzerstörung bezogen werden. Allein so überwältigend auch der Schmerz über diese tragische Katastrophe war, oder weil er das war, so wirkte er gewissermassen wie die Katharsis. Das Unglück war von einem fremden Eroberer verhängt worden, traf Alle und wirkte nicht corrumpirend. Daher wird auch nur tradirt: Nach der Tempelzerstörung mochten einige frommen Pharisäer kein Fleisch essen und keinen Wein trinken (Babli Baba Bathra p. 60<sup>a</sup> aus der Tosifta Sota c. 15). Von Ekel am Leben ist dort keine Rede, wie denn auch die pessimistische Ansicht, dass der Mensch gar nicht hätte geschaffen werden sollen, sich bei dieser Gelegenheit nicht findet. Wir müssen daher diesen Ausspruch der schammaïtischen Schule: der Mensch hätte gar nicht geboren werden sollen, in die Zeit vor der Zerstörung und zwar in die herodianische Zeit setzen, in der sich auch andere Symptome der Verzweiflung zeigten.

Durch diese Prämissen ist uns der Weg zum Verständnisse von Kohélet besser gebahnt. Hass und Eifer, Unmuth, Verzweiflung, Lebensüberdruß zeigen sich in vielen Stellen desselben; aber der Verfasser theilt diese krankhaften Seelenstimmungen nicht, im Gegentheil er geht offenbar darauf aus, sie zu bekämpfen. Seine Ermahnung, die Jugend zu geniessen, leitet er drastisch ein: „denn wer Verbindung mit dem Leben hat, hat noch Hoffnung; denn einem lebenden Hunde gehts besser, als einem todten Löwen. Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden; die Todten wissen aber gar nichts, und sie haben keinen Lohn, denn ihr Andenken ist vergessen, auch ihre Liebe, wie ihr Hass und ihr Eifer sind entschwunden, und

sie haben nimmer mehr Theil an dem, was unter der Sonne geschieht. Geh' iss dein Brod in Freuden etc.“ (IX. 4—7). Von solchen unzweifelhaften Sätzen muss man sich leiten lassen, dann braucht man nicht von den scheinbaren Widersprüchen erdrückt, zu abenteuerlichen Auslegungen Zuflucht zu nehmen. Sein eigenes Glaubensbekenntniss sprach der Verfasser in der Schlussermahnung aus: „Freue dich, Jüngling, deiner Jugend“, das, wenn es auch eudämonistisch oder epikuräisch klingt, nicht den Epikuräismus predigen, sondern gegen das entgegengesetzte Extrem polemisieren will. Mit dieser Theorie war es ihm Ernst. Alles, was damit nicht stimmt, ist daher nicht als Ueberzeugung des Verfassers, sondern als gegnerische Ansicht anzusehen; das ist der richtige Maassstab. Wenn aber Hitzig gerade die Polemik gegen den König (VIII. Anf. und X. 16 fg.) und Ewald wieder andere Verse nicht vom Verfasser vertreten wissen will (S. 273 Note), so ist das Alles gerathen, weil durch nichts gerechtfertigt oder auch nur angedeutet.

Ein Punkt muss noch beleuchtet werden. Der Verfasser bekämpft entschieden die Unsterblichkeitslehre. Warum thut er das mit solchem Nachdruck und solcher Entschiedenheit? Der Lebensüberdruß, der bei der Jugend um so auffallender war, wurde wohl von der Idee der Unsterblichkeit genährt. Dort werde die hier vermisste Ausgleichung hergestellt werden, das war die Hoffnung. Der Verfasser legte daher viel Gewicht darauf, diese Ansicht zu bekämpfen oder wenigstens die Gewissheit derselben zu erschüttern, und darum kommt er so oft darauf zurück. Es ist wohl zu beachten, dass so oft in Kohélet die Unsterblichkeit in Abrede gestellt wird, zugleich das Geniessen der Lebensgüter empfohlen wird. Das erste Mal, wo der Verfasser noch nicht bestimmt, sondern nur zweifelnd von der Unsterblichkeit spricht. „Menschen und Thier unterliegen dem gleichen Gescheh; Alles geht zu einem Orte, Alles ist aus Staub geworden, und Alles kehrt zu Staub zurück. Wer weiss, ob der Geist des Menschen nach oben steigt, und der Geist des Thieres nach unten zur Erde fährt?

So habe ich erfahren, dass nichts besser ist, als dass sich der Mensch seines Werkes erfreue; denn das ist sein Theil. Denn wer wird ihn heimbringen zu sehen, was nach ihm sein wird?“ (III, 19—22.). — Das zweite Mal lautet die Ermahnung bestimmter: „Am Tage des Glücks sei im Glück... weil der Mensch nach seinem Ende gar nichts findet“ (VII, 14). Noch stärker zum letzten Male: „Iss dein Brod in Freuden... Geniesse das Leben mit dem Weibe... Alles was Du mit Deiner Kraft vermagst, thue, denn es giebt kein Thun, keine Klugheit, kein Wissen und keine Weisheit in dem Grabe, wohin Du gehst.“ Diese Behauptung und diese Ermahnung müssen daher im Zusammenhange gefasst werden. Die Erwartung auf die Fortdauer der Seele jenseits des Grabes hat die Unzufriedenen und Trauernden dahin gebracht, sich einer strengen Askese zu unterwerfen, die Lebensgenüsse und das Leben selbst zu verachten. So sehr ist Kohélet verkannt worden, dass selbst sein so offen zu Tage liegendes Bekämpfen der asketischen Abstinenz übersehen wurde. Schrader stellt die Voraussetzung auf: „Kohélet versetzt uns in eine Zeit... da man, der Verzweiflung an allem Höheren nahe, in irdischem Genusse die gesuchte Befriedigung... zu finden glauben konnte“ (de Wette's Einleitung in die Bibel 8. ed. 1869, S. 541). Aber wenn dem so wäre, wozu brauchte der Verfasser das Geniessen so sehr zu empfehlen? Gerade das Gegentheil ist anzunehmen: das Buch versetzt uns in eine Zeit, in der die Verzweiflung es dahin gebracht hat, dass Manche dem Genusse entsagten und sich den Tod herbeiwünschten. Diese Thorheit geisselt der Verfasser und tritt ihr entgegen: Es giebt keine Fortdauer nach dem Tode. Hat er damit eine häretische Ansicht aussprechen wollen? Keineswegs. Sehr richtig bemerkt Joh. Er. Chr. Schmidt: „Man sollte dieses alte philosophische Buch nicht aus dem neuen Testamente oder aus Leichenpredigten, Todtenliedern erklären wollen“ (Salomo's Prediger oder Kohélet's Lehren S. 227). Das Judenthum, das altbiblische, wie das nachexilisch-sopherische, hat die Unsterblichkeitslehre keineswegs als Glaubensartikel aufge-

stellt. Das durch die sopherische Leitung neu aufgebaute Judenthum kennt nur die Auferstehung der Leiber (*חַיְתוּת הַמֵּתִים*, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν), was gar nicht die Fortdauer der Seele bedingt, sondern es wird als ein neuer Schöpfungsakt Gottes angesehen, wodurch der Leib erweckt und ihm eine Seele eingehaucht werden würde. Wenn Josephus den Pharisäern das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele vindicirt, so hat er für griechische Leser schablonengemäss die Auferstehung mit der Unsterblichkeit identificirt. Bekanntlich betonen die Evangelien auch nur die Auferstehung und keineswegs die Unsterblichkeit. Diese Theorie ist den Juden erst von Alexandrien aus durch die platonische Philosophie zugeführt worden, und konnte lange keine Wurzel fassen, als Dogma anerkannt zu werden. Sirach stellt ganz gleichklingende Sätze wie Kohélet auf, die in den Augen der recipirten Dogmatik sich sehr ketzerisch ausnehmen. Die Verse in Sirach (c. XVI, 11—19) sind zwar im Texte der Septuaginta sehr corumpirt, wenn man sie mit der syrischen Version vergleicht. Aber ganz bestimmt tritt auch in denselben die Ansicht heraus, dass über das, was nach dem Tode erfolgen werde, keinerlei Gewissheit herrsche: „Mein Sohn, so viel Du hast, thue Dir gütlich... Erwinnere Dich, dass der Tod nicht aufschiebt, und das Bündniss mit dem Grabe ist dir nicht vorgezeigt worden... Im Grabe ist keine Lust zu suchen... Wie die Blätter am Baum, die einen welken, die anderen blühen, so das Geschlecht von Fleisch und Blut, das eine stirbt, das andere wird geboren.“ — Das jüdische Bewusstsein nahm so wenig Anstoss an diesem Bezweifeln des Unsterblichkeitsglaubens, dass dieselben sirachidischen Sätze von einem Lehrer des Talmud hebräisch in zusammengezogener Fassung wiedergegeben werden (bab. Trakt. Erubin p. 54<sup>a</sup>): אָמַר לִיהוָה רַב לְרַב הַמָּוֶטָה: בְּנִי אִם יֵשׁ לְךָ הַטֵּיב לְךָ, שְׂאֵת בְּשֹׂאֵל הַמָּוֶטָה, וְאֵת לְמוֹת הַמַּחְמָה. וְאִם אֵין אֵינְהָ לְבִנִּי, חוֹק בְּשֹׂאֵל מִי יִגְדֵל לְךָ. בְּנִי הָאָדָם דּוֹמֵם לְעִשְׂבֵי הַשָּׂדֶה הַלְלוּ נִוְעֵצִין וְהַלְלוּ נִוְבָלִין. Rab sprach zu einem seiner Jünger: „Mein Sohn, wenn Du hast, thue Dir gütlich, denn im Grabe giebt es kein Vergnügen, und der Tod wartet nicht. Meinst

Du, Du wollest es Deinen Kindern hinterlassen, wer verkündet Dir das Bündniss mit dem Grabe? Die Menschen gleichen den Kräutern des Feldes, diese blühen, jene welken.“

Man ist daher nicht berechtigt, den Verfasser von Kohélet einen Skeptiker oder Materialisten zu nennen, weil er die Unsterblichkeit leugnet; er stand damit nicht mit den zu seiner Zeit anerkannten Dogmen des Judenthums im Widerspruch, wie man ihn ebenso wenig einen Eudämonisten oder Epicuräer nennen darf, weil er das Geniessen empfohlen hat. Er wollte nur die sinnlose Askese, den Lebensüberdruß und das, was ihnen Nahrung gab, die Unsterblichkeitshoffnung niederkämpfen. Er wollte die Jünglinge und jungen Männer aus der dumpfen, brütenden, kopfhängerischen Verzweiflung reißen und sie mit dem Leben *quand même* versöhnen. Damit steht im Zusammenhange die Ermahnung, sich nicht einer übertriebenen Frömmigkeit zu überlassen (VII, 15—20 s. Comment.). Diese Einschärfung erhält erst die rechte Bedeutung, wenn man sich die übertrieben-fromme schammaitische Schule vor Augen hält, in deren Mitte gerade jene finstere, lebensmüde Grübelei heimisch war. — Es ist, gelinde ausgedrückt, eine sinnlose Phrase, wenn unter anderem aufgestellt wird: „in Kohélet erscheint der alte Glaube mit dem modernen Zweifel im Ringen um die Obmacht.“ Welcher alte Glaube? doch nicht die Unsterblichkeitslehre? Diese war im Judenthum, es mag ein Fehler oder Vorzug sein, eben nicht ein altes Dogma. Auch hier muss man das Entgegengesetzte annehmen: der Verfasser kämpfte von seiner altjudäischen Ueberzeugung aus gegen Neuerungen an.

Zirkel, der zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass Kohélet Anspielungen auf die Essäer enthält, sah in jeder anti-asketischen Aeusserung eine Andeutung auf dieselben (S. 139): „Wenn ich Kapitel IV. 7—11 lese, so kann ich mich des Gedankens nicht entschlagen, der Verfasser thue einen Seitenblick auf die Essener hin und tadle ihre Ehelosigkeit und Trennung der natürlichen Bande der Anverwandtschaft bei ihrer rastlosen Arbeit. Eben so weiss ich

Kapitel IX. 2 unter demjenigen, welcher nicht opfert und sich vor dem Schwur fürchtet, keinen anderen zu verstehen als eben denselben.“ Es ist allerdings nicht zu verkennen, dass der Satz באשר שבועה ירא „der den Eid scheut“ auf die Eigenheit der Essäer hindeutet; dagegen nöthigen die Verse in Kapitel IV. nicht zu dieser Annahme. Die gesteigerte Askese der schammaitischen Schule brachte ihre Anhänger den Essäern näher, und man kann daher nicht mehr unterscheiden, ob der Verfasser diese oder jene tadeln wollte. So wird ganz unzweideutig der hohe Werth der Feldarbeit und des Besitzes von Acker und Land betont, womit offenbar die kopfhängerische Stimmung, sich nicht an festen Besitz anzuklammern, bekämpft werden soll. —

Das vorletzte Kapitel, welches ganz besonders zum Geniessen ermahnt, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, scheint gegen das um sich greifende Cölibat gerichtet zu sein. Nur durch diesen Hintergrund ist es verständlich und verliert den Anstrich von Trivialität, zu der die Ausleger es um die Wette herabgedrückt haben. Gerade zum Schluss verhüllt und verblümt der Verfasser seine Gedanken und wendet die mannigfaltigsten Tropen an, weil er Turpia melden will. Mehrere dieser Bilder sind für das Geschlechtsleben und dessen Organe angewendet. Der Mittelpunkt der Ermahung liegt in dem Verse: „Des Morgens streue aus Deinen Saamen und des Abends lass Deine Hand nicht sinken, denn Du weisst nicht, welches tüchtiger wird,“ d. h. „geniesse die ehelichen Freuden in der Jugend und im Alter“ (s. Comment.). Der Sinn des Ganzen ist entschieden: Kümmere Dich nicht um das, was Dir zustossen könnte; denn diese Aengstlichkeit würde Deine ganze Thätigkeit lähmen. „Wer den Wind beobachtet, könnte nie säen, und wer nach Wolken schaut, könnte nie ernten. Lass daher nur Dein Brod auf's Wasser fahren, Du wirst es im Verlaufe der Tage schon finden.“ Es ist nicht zu verkennen, dass die genannten Verse nur diese Gedankenreihe und diesen Zusammenhang haben.

Der Verfasser von Kohélet war demnach bestrebt, wie sich ungezwungen ergeben hat, den pessimistischen Stimmungen

oder Verstimmungen seiner Zeit oder, wie man wohl be-  
rechtigt ist, zu sagen, den trüben Folgen der Herodia-  
nischen Missregierung entgegenzuwirken: den Grübeleien,  
dem Unmuth, der daraus entsprungenen Askese und Ueber-  
frömmigkeit, dem Ueberdruss am Leben, der Vernach-  
lässigung des Ackerbaues, der Abneigung gegen Ehe und  
Fortpflanzung und der Sehnsucht nach dem erlösenden  
Tode. Diesen geheimen Feinden erklärte er den Krieg.  
Seine Trostgründe sind, wie oft wiederholt wird, dass die  
argen Zustände nicht neu, sondern schon einmal und  
öfter dagewesen seien, ferner dass der Mensch sie nicht  
ändern könne, und endlich dass sie Gott so bestimmt  
habe, indem Er überhaupt für Alles eine Zeit bestimmt,  
und Alles zu seiner Zeit gut und trefflich eingerichtet habe.  
Der Verfasser führt aber noch einen Grund gegen die  
Grübeleien heran. Die absolute Unwissenheit des  
Menschen oder, nach unserer Anschauungs- und Aus-  
drucksweise, die Unzulänglichkeit unseres Erkennt-  
nissvermögens. Diesen Gedanken stellt er unter ver-  
schiedensten Wendungen auf: „Gott hat dem Menschen die  
Unwissenheit in den Sinn gegeben, damit er nicht finden  
soll das Thun Gottes von Anfang bis Ende“ (III, 11). —  
„Ich habe erfahren, dass der Mensch nicht finden kann  
das Thun, das unter der Sonne geschieht; wie sehr er sich  
auch bemüht zu suchen, so wird er (es) doch nicht finden,  
und obwohl der Weise sagt, (es) zu erkennen, so kann er es  
doch nicht finden“ (VIII, Ende.) — „Wie Du nicht kennst  
den Weg des Geistes in die Gebeine im Leibe einer  
Schwangern, so kannst Du auch nicht das Thun Gottes  
wissen, wie er Alles vollbringt.“ (XI, 5). — „Selbst die  
Frommen und die Weisen und ihr Thun ist in der Hand  
Gottes, selbst Liebe und Hass kennt der Mensch nicht“ (XI.  
1). — „Der Thor macht viele Worte, der Mensch kann  
(einmal) nicht wissen, was sein wird. Wer will ihm sagen,  
was nach ihm sein wird?“ (X, 14). — „Das habe ich alles  
durch Weisheit erfahren, ich meinte schon, ich sei weise,  
aber es ist mir fern geblieben, fern, wer könnte es er-  
reichen, tief, tief, wer könnte es finden?“ (VII. 23—24).

Der Verfasser von Kohélet geht noch weiter: Gott habe Alles so räthselhaft eingerichtet, um dem Menschen zu zeigen, dass er nichts versteht, dass er (wie es drastisch ausgedrückt wird), „wie das Vieh dumm ist“ (IV. 16—18).

Insofern ist in der That doch eine zusammenhängende Gedankenreihe in Kohélet, wenn sie auch nicht in systematischer Ordnung entwickelt wird. Einerseits wird die Grundursache aller hässlichen Erscheinungen: die Tyrannei, die Thorheit und der Wahnsinn eines Königs, die Verworfenheit seiner Fürsten und Creaturen, die Gemeinheit der Angeber, gezeigelt, auf der anderen Seite werden die traurigen Wirkungen in den Gemüthern verspottet, und namentlich die Grübeleien und Ueberfrömmigkeit, wozu auch der Unsterblichkeitsglaube gehört, persiflirt. Auf diese Weise lässt sich fast alles in Kohélet ungezwungen erklären. Nur zwei Parteen scheinen in diese Gedankenreihe nicht eingefügt werden zu können: die Satyre gegen die leichtsinnigen Opfergelübde, welche mit der Wichtigkeit, die den Träumen beigelegt wird, in Verbindungen stehen, — und der Ausfall gegen das schöne Geschlecht. Aber auch diese Episoden erscheinen nicht ganz als *hors d'œuvre*.

Bei dieser Auffassung des Inhalts von Kohélet schwinden sämmtliche Widersprüche. Einen derselben haben wir bereits sich in nichts auflösen gesehen. Der Unwille oder Unmuth (כעס) oder die Traurigkeit wird nicht empfohlen, sondern das Gegentheil. Der Verfasser tadelt diejenigen, welche in pompöser Sentenzform „besser Unmuth als Lachen“ aussprechen. Er huldigt auch keineswegs einem egoistischen Eudämonismus, sondern will lediglich der kopfhängerischen Abstinenz entgegenwirken. Ein Nachhall dieser gesunden Anschauung findet sich noch im Talmud. Ein Lehrer aus der tanaitischen Zeit stellt den Satz auf: „Wer sich kasteiet, und nicht Wein geniessen will, heisst ein Sünder, und um so mehr wer sich in Fasten einlässt.“<sup>1)</sup> Diese

1) Traktat Nedarim babli p. 10<sup>a</sup> und andere Stellen: ר' אלעזר הקפר ר' ריבוי אימר ומה זה (נזיר) שלא בער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אהת כמה ונמה. מכאן כל היושב בתענית נקרא חוטא



die Ermahnung zum Geniessen fort: „Entferne Unmuth aus Deinem Herzen . . . und bedenke Deine Wasserquelle in den Tagen Deiner Jugend“, ehe da kommen die bösen Tagen des Alters. Im Commentar ist nachgewiesen, dass die Lescart בִּירְאֵךְ nicht bedeutet: „gedenke Deines Schöpfers“, sondern wie unter den ältern Auslegern Schmidt richtig erkannt hat, wie Sprüche 5, 15—19 „Deiner Grube oder Cisterne“, figürlich für Frau. Damit fallen zwei Widersprüche weg, über welche die Ausleger nicht hinwegkommen konnten, weil sie XI, 9 als adversativ, und XII, 1 als eine religiöse Mahnung genommen haben.

Kennt aber der Verfasser von Kohélet eine Vergeltungslehre? Allerdings, nur nicht die der Katechismus-Dogmatik. Er leugnet oder bezweifelt wenigstens die Unsterblichkeitslehre, erkennt also nicht eine jenseitige Vergeltung an, aber er behauptet entschieden eine diesseitige z. B. IV 17: „Ich meinte in meinem Sinne: den Gerechten und Ungerechten (oder den Frommen und den Frevler) wird Gott richten, denn er hat doch eine Zeit für jede Sache und für jedes Thun gesetzt“ (vergl. Commentar). Die Thatsache von der Vergeltung steht ihm fest, aber die Modalität derselben konnte er eben so wenig, wie jeder andere Mensch und selbst der Weiseste ergründen. „Denn auch ich weiss, das Glück sollte den Gottesfürchtigen werden, weil sie sich vor Gott fürchten, und Glück sollte nicht sein dem Frevler, und er sollte nicht lange leben, wie der Schatten, weil er sich vor Gott nicht fürchtet. Es giebt indess ein Uebel auf Erden, das manchen Frommen nach dem Thun der Frevler zukommt, und wiederum manchen Frevlern nach dem Thun der Frommen, so meinte ich, das ist allerdings ein Uebel . . . aber (so schliesst die Gedankenreihe) der Mensch kann nicht finden, was unter der Sonne geschieht“ (VIII 12—17), eben so wenig wie er es ändern kann. Diese Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, das demüthigende Gefühl der Ohnmacht des Menschen beim Anblick des Weltganzen und seiner Räthsel sei eben von Gott beabsichtigt. Es sei eben die Quelle seiner religiösen Unterwürfigkeit unter Gott. „Ich habe erfahren, dass Alles, was Gott ge-

schaffen hat, auf immer sein wird, dass man zu dem nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen kann. Gott hat es (so) gemacht, damit man ihn fürchte“ (oder verehere, III, 14). Das ist eben das Glaubensbekenntniss des Verfassers. Die Räthselhaftigkeit der Weltordnung auf der einen Seite und die regelmässige Aufeinanderfolge, Gesetzmässigkeit und Unabänderlichkeit auf der anderen Seite legen, nach seiner Ansicht, Zeugniss für Gottes Güte, Weisheit und Weltwahrung ab. Aber der Mensch mag sich nur nicht vermessen, dessen Endabsichten erforschen und mit seiner Geisteswinzigkeit sie fördern oder hemmen zu wollen. Er wird bei jedem Schritte erfahren, dass er wie das Vieh dumm sei, indem der Vorzug des Menschen vor dem Vieh nichts sei (IV 15—21). Der Verfasser von Kohélet fasst die Erhabenheit Gottes — im echt hebräischen Geiste — so hoch auf, dass ihm Alles, was der Mensch denkt, thut und erstrebt, kleinlich, zwecklos und lächerlich erscheint. Der Mensch sollte daher unterlassen, über Gottes Wege zu grübeln oder zu vermeinen, ihm durch asketische Mittel näher zu kommen oder durch Gelübde ihm etwas abringen zu wollen. Diese Mittel zeigen ihm nur seine eigene Ohnmacht und Nichtigkeit. Der Verfasser von Kohélet huldigte keineswegs einem apathisirenden Fatalismus. Er hatte nur einen zu hohen Begriff von Gott, als dass er die drei Wege hätte gutheissen können, welche die Menschen seiner Zeit und Umgebung einzuschlagen pflegten: einerseits dem Gange der Welt durch sogenannte Weisheit oder Grübeleien nachspüren, andererseits sich Gott durch übertriebene Frömmigkeit und Abstinenz geneigt machen, und endlich sich durch die Weltflucht mit dem Gedanken der Unsterblichkeit eine exceptionelle Stellung erringen zu wollen. Eins jedoch glaubt der Verfasser als selbstgewiss erkannt zu haben, dass der Mensch das Leben, das Gott ihm gegeben, geniessen müsse und es sich nicht durch Kasteiung verkümmern oder durch Grübeleien verbittern sollte.

Diese hohe religiöse Anschauung bildet jedoch nicht den Mittelpunkt des Buches; sie wird nur aus dem Hintergrunde gezeigt. Der Zweck desselben ist und bleibt ein

praktischer; die Bestrebungen seiner Zeitgenossen und die Verkehrtheit der damaligen politischen und religiösen Zustände als unangemessen darzustellen. Es ist kein Widerspruch, wenn er einerseits der Weisheit eine Lobrede hält und andererseits sie so sehr herabsetzt. Die praktische Weisheit oder vielmehr die Klugheit und Einsicht, die nicht im Finstern wandelt, habe allerdings einen hohen Vorzug. Aber sobald sie sich vermisst, aus ihrer Sphäre herausgehen und Gottes Wegen nachklügeln zu wollen, wird sie Thorheit. Sämmtliche Widersprüche lösen sich durch die auseinandergesetzte Auffassung von selbst auf. Höchstens bliebe noch der Eine zum Schluss: „und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.“ Allein wenn dieser Halbvers nicht ein späterer dogmatisirender Zusatz ist, so sagt er doch eigentlich nicht aus, dass der zu Gott zurückgekehrte Geist ewig lebe (vergl. Schmidt a. a. O. S. 240 und Commentar zu diesem Vs.).

Die Frage nach dem dogmatischen Glaubensbekenntniss des Verfassers, ob er, wie Schmidt, Augusti und andere annehmen, ein Sadducäer war, weil er die Unsterblichkeit leugnet, oder ein Essäer, weil er vom Fatalismus auszugehen scheint, ist eine müssige. Höchstens könnte man sagen, er sei ein Jünger der milden, jeder Schroffheit abgeneigten Hillelschen Schule gewesen. Aber wozu ihn in die Zwangsjacke einer Schule einschnüren? Es war ein Mann von gesunden, realistischen Ansichten, welcher allen Schwärmereien und Extravaganzen abhold war.

Berechtigt ist aber die Frage nach dem Charakter des Buches. Dass es keine moralisirende oder theologisirende Predigt ist, zeigt sich überall. Die Partien gegen und über den „König“ und die Fürsten sind geradezu satyrisch gehalten. Auch die Warnung vor dem leichtsinnigen Geloben und Träumen hat einen feinen, satyrischen Anflug. Manche drollige, an das Vulgäre anstreichende Bezeichnungen sind komischer Natur: „Einem lebenden Hunde geht's besser als einem todten Löwen.“ — „Wenn zwei zusammen liegen, so ist ihnen warm. Wie sollte aber einem Einzelnen warm werden, und ein dreifacher Faden reisst nicht sobald.“

Auch der Vers: „Wenn Du die Bedrückung des Armen und Raub an der Stätte von Recht und Gerechtigkeit siehst im Lande, so wundere Dich nicht über das Ding, denn ein Hoher wacht über einen Hohen und Höhere sind auch über diese“ (V, 7) dieser Vs. kann nur ironisch gemeint sein, dass, trotzdem eine ganze Hierarchie von Beamten zur Wahrung der Ordnung eingesetzt ist, die Unordnung doch an der Tagesordnung ist. Nimmt man noch dazu, dass der Verfasser sich besonders zum Schlusse als ein künstlerischer Dichter zeigt, der die vielseitige Gebrechlichkeit des Alters mit treffenden Bildern schildert, dass er auch an anderen Stellen poetische Kunstgriffe anwendet, wie die Assonanzen von ספור und רקוד, und לבנות—לבנות, ferner סירר and סיר, endlich שם in Verbindung mit שכן, so wird man wohl einräumen müssen, dass der Verfasser von Kohélet ein Dichter und zwar ein satyrischer Dichter war. Welche Absicht hatte der Verfasser bei dieser Geisselung? Wollte er die Thorheiten und Verkehrtheiten der Zeit bekämpfen? Wollte er die Jugend belehren? Wollte er das *summum bonum* aufstellen? Wollte er die Rolle eines Weltverbesserers spielen? Ein Dichter, der die Thorheiten und Schwächen seiner Zeit schildert, braucht eigentlich gar keine Tendenz zu haben, sondern die Erzeugnisse seiner Muse sind ihm Selbstzweck; er genügt dem Drange, sich auszusprechen. Indessen kann man doch die satyrischen Dichter alter Zeiten nicht von der Schwäche freisprechen, dass sie die Thorheiten ihrer Zeit, die sie poetisch condensirten und geisselten, zugleich zu heilen gedachten. In so fern haben die echt-poëtischen Produkte der satyrischen Muse doch einen ethischen Hintergrund. — Um auf den Verfasser Kohélet zurückzukommen, der, wenn die bewiesene Abfassungszeit zutrifft, ein Zeitgenosse von Horaz war (mit dem er auch die Vorliebe für Sentenzen und noch manches Andere gemein hat), so kann man sich viel sicherer in den Verschlingungen seiner Darstellung zurecht finden, wenn man das Produkt seines Geistes als einen satyrischen Zeitspiegel ansieht. Von der herodianischen Zeit kann man mit eben so viel Recht sagen, was Juvenal von der

Kaiserzeit sagt: *difficile est satiram non scribere*. Es war Alles unterst zu oberst gekehrt, und forderte die Satyre heraus.

Vermittelst dieses Doppel-Schlüssels, dass Kohélet eine Art satyrische Sittenschilderung der Zeit und zwar der Zeit des Herodes ist, kann man bis auf wenige Verse den Inhalt in einen engen Zusammenhang bringen, freilich mit der Einschränkung, dass die verschiedenen Themata nicht in einer fortlaufenden Reihenfolge entwickelt werden, sondern dass der Faden wie gefissentlich abgerissen wird, um ein neues Bild der krankhaften Zustände zu schildern. Wie schon bemerkt, wird gerade an den Punkten, wo der König und sein Hof gezeißelt werden, die Schilderung aus Vorsicht unterbrochen und ein anderes, harmloses Thema vorgeführt. Nur die ersten drei und die letzten zwei Kapitel haben einen durchgängigen Zusammenhang, die übrigen dagegen bilden nur einzelne Gedanken-Gruppen. Ich weiss nicht, wodurch sich Ewald für berechtigt hielt, Kohélet in vier Theile oder Reden zu zerlegen. Ihm folgten mehrere Ausleger. Ein innerer Grund spricht nicht dafür. Will man eine Eintheilung annehmen, so kann sie nur eine trichotomische sein. I. Einleitung (c. I—II), II. dialektische Auseinandersetzung (c. III—X), III. Nutzanwendung (c. X—XII 8). Die Nutzanwendung beginnt eigentlich schon mit c. IX, 7: לך אבל בשמחה את להבך. Aber als hätte der Verfasser sich besonnen, dass er noch Manches zur Beleuchtung auf dem Herzen habe, bricht er die Ermahnung ab und kehrt zur Auseinandersetzung zurück. Abschnitt II ist naturgemäss der längste; in demselben deutet er an verschiedenen Absätzen den dritten Abschnitt, die Schlussermahnung, an. — Abschnitt II zerfällt aber in mehrere Gruppen oder Versreihen (Strophen sind es keineswegs).

Meistens sind die Gruppen durch ein einleitendes Wort bezeichnet, durch וישברני אני וראיה „ich hab wiederum gesehen“ (erfahren IV, 1; 7; IX, 11), oder durch יש „es giebt“ (V. 12; VI, 1; X, 5), oder durch כל זה ראיתי ורא „das alles habe ich erfahren“ (VII. 15; VIII, 9; IX, 1). Es wird aber

auch eine neue Gruppe ohne Einleitung angekündigt, wie Abschnitt II ohne einleitendes Wort. Hin und wieder stehen Verse, die weder unter sich, noch mit den vorhergehenden und nachfolgenden irgend welche Verbindung zulassen. Nur an solchen Stellen ist es gerathen, die isolirten Verse homogen zusammenzugruppiren, wie einige Erklärer bereits versucht haben. Soweit bekannt ist, war van der Palm der erste, welcher Dislocationen in Kohélet vermuthete. Das von ihm aufgestellte Beispiel V. 13—16 in cap. IV. ist aber unglücklich gewählt (eccles. p. 78 fg). Denn diese Verse stehen mit den vorhergehenden in passender Verbindung. Nur wenn die Themata anderweitig constatirt sind, kann man sich auf Dislocationen einlassen. Weil Umbreit keine Ahnung von Kohélet's Gedankengang hatte und doch einschneidende und abenteuerliche Versetzungen versuchte, hat er diese Methode in Misscredit gebracht. Er setzt z. B. c. VIII 2—13 unmittelbar hinter V. 8. und hat den letztgenannten Vers, so wie die antiroyalistischen Verse in c. 8 missverstanden und sie streng royalistisch gemacht. Dadurch kam er in die Brüche und führte ein förmliches Flicksystem ein. Er reihte dann aneinander c. VII, 10, 13, 11, c. X. 10, c. VII. 12, c. X. 11, c. VII. 7, 19, c. VII. 1, VII. 14, 15, 16, 20. Erst bei c. VII. 17 kam er wieder ins Geleise, um dann wieder an VII. 29, VIII. 14—17 anzureihen. — Aber ist der Sinn der einzelnen Verse und die Gedankenreihe der Gruppe philologisch und logisch festgestellt, dann kann man hin und wieder zu Dislocationen Zuflucht nehmen. So finden sich allerdings in c. VII. zwei Verse, welche den Zusammenhang der vorangehenden und nachfolgenden Verse geradezu stören. Der vorangehende Vers als Begründung lautet: „Sage nicht, wie kommt es, dass die frühern Tage besser waren als diese“ etc. (VII. 10); daran schliessen sich passend an: „Sieh, das ist Gottes Werk, denn wer kann verbessern, was er schlecht gemacht hätte?“ (VII, 13). Die zwei Zwischenverse: „Gut ist Weisheit mit Landbesitz“ können gar nicht mit dieser Gedankenreihe zusammengereimt werden. — Wiederum finden sich in c. V vier Verse (8—11), die mit

den vorhergehenden vollständig heterogen sind. Aber sie haben Homogenität mit den zwei verwaisten Versen in c. VII. Ist es da nicht geboten, sie mit einander zu verbinden? Man braucht sie nur neben einander zu stellen, um ihre Zusammengehörigkeit frappant zu finden.

	11 VII	טובה חכמה עם נחלה ויהר לראי השמש
	12 "	כי בצל (בצל) החכמה בצל (בצל) הסקה ויהרון ענת החכמה
		החמה בקליה
	8 V	ויהרון ארץ כפל (בנחלה) הוא מלך לשדה נעבד
	9 "	אהב כסף לא ישבע כסף וימי אהב כהמון (ממון) לא הבואה
		עם זה הקל
	10 "	ברבות חכמה רבו אובליה ומה כשרון (יהרון) לבקליה פי
		אם ראות עיניו
	11 "	מהוקה שנת העבד אם מעט יאם הרבה יאכל ותשבע לעשיר
		ארינו מנית לו לישון

(Ueber die verbesserten Lesearten, die, bis auf eine, durch die alten Versionen gesichert sind, vergl. den Commentar.) Landbesitz und Geldbesitz werden offenbar entgegengestellt. Der einleitende Vers sagt aus, dass Weisheit beim Besitze von Land und Acker dienlich sei, Geldbesitz dagegen sei eben so schattenhaft wie Weisheit allein. Der Parallelismus ist ויהרון רעת ויהרון ארץ. Acker habe einen grossen Werth, da selbst der König vom Felde abhängig sei. Geld dagegen habe gar keinen Werth. Die Feldarbeit habe noch diesen Vortheil, dass sie den erquickenden Schlaf bringt, der Reichthum dagegen lässt den Reichen nicht schlafen.

Wir gewinnen durch diese Aussonderung sehr viel für das einfache Verständniss. Vor den letztgenannten vier Versen (in c. V) steht ein Vers, der weder mit diesen, noch mit den vorhergehenden stimmt, noch endlich an sich verständlich ist. Der Vers (V, 7)

אם עשק רש יגזל משפט וצדק תראה במדינה

אל תחמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבורים עליהם

konnte bisher keine befriedigende Erklärung finden. Nimmt man aber an, dass er an unrechte Stelle versprengt wurde, und zwar dorthin gehört, wo die ersten beiden Verse un-

richtig gesetzt wurden, so erhält er sein richtiges Verständniss. Er gehört zu Cap. VII. Gruppiren wir auch hier die Verse zusammen.

- 9 VII אל תבהל ברוחך לכעוס כי כעס בחוק כסילים ינוח  
 „ 10 אל תאמר מה היה שהימים הראשנים היו טובים מאלה  
 כי לא מחכמה שאלת על זאת  
 7 V אם עשק רש וגזל (מקום) משפט וצדק תראה במדינת אל  
 תחמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם  
 13 VII ראה את (זאת) מעשה אלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו  
 „ 14 ביום טובה היה בטוב וביום רעה  
 ראה גם את זה לעמת זה עשה אלהים  
 על דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה

Diese Verse in diesem Zusammenhang geben einen Hauptgedanken, der in Kohélet öfter wiederkehrt, und in dieser Reihenfolge findet jener Vers seinen rechten Platz.

Es ist nicht schwer nachzuweisen, wie diese vereinzelt Verse ihrem ursprünglichen Platze entrückt worden sind. Auch einige ähnliche Verse müssen nothwendig dislocirt werden. In c. VII stört Vs. 19 den harmonischen Zusammenhang der Gruppe, welche vor Uebertreibung der Frömmigkeit warnt. Die Ausleger haben gekünstelte Erklärungen davon gegeben, um nur einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu gewinnen, obwohl sie ahnten, dass dieser Vers besser zu c. IX passte. Dorthin gehört er auch, wo von dem vergessenen armen Weisen in der belagerten Stadt die Rede ist, welcher dieser Rettung gebracht hat, und zwar hinter Vs. 16.

16 IX ואמרתי אני טובה חכמה מגבורת וחכמה חססן בזיה ודבריו  
 אינם נשמעים

19 VII החכמה תעז (תעזר) לחכם מעשרה שליטים אשר היו בְּעִיר

17 IX דברו חכמים בנחת נשמעים מזעקת מושל בכסילים

Dadurch ist nicht bloss der Zusammenhang hergestellt, sondern auch das Wort בעיר wird dadurch verständlicher. היעיר absolut (mit dem Artikel) könnte nur auf Jerusalem oder allenfalls auf Rom<sup>1)</sup> bezogen werden. Wenn aber dieser

1) Im Talmudischen bedeutet öfter היעיר = urbs, die Weltstadt Rom.

Vers mit den andern in Verbindung gebracht wird, dann bezieht sich וּמַלֵּט הוּא אֵת הַיָּד עַד קַטְנָה auf קָעִיר V. 14 gleich וּמַלֵּט הוּא אֵת הַיָּד עַד קַטְנָה V. 15.

Durch die Ausscheidung dieses Verses erhält auch die Gruppe in c. VII ihre Abrundung. Man braucht die Verse nur zusammenzurücken:

16 VII אל תהי צדיק הרבה וגו'  
 „ 17 אל תרשע הרבה וגו'  
 „ 18 טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ירך וגו'  
 „ 20 כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא

Noch ein isolirter Vers fordert eine Dislocation: c. X, 4. וְרוּחַ הַמּוֹשֵׁל תַּעֲלֶה עֲלֶיךָ מִקּוֹמְךָ אל תנח passt durchaus nicht zur Gruppe, aber man weiss nicht recht, in welcher andern man ihn unterbringen könnte. Am besten würde er zu c. VIII passen, wo von dem Eide und dem Zwange die Rede ist, die der König aufgelegt hat, von der despotischen Willkür desselben und von dem Abwägen des Verhaltens des Weisen nach Zeit und Art dem Machtgebote des Königs gegenüber. Hier spinnt sich der Gedankenfaden leicht fort, aber mit einem mal tritt ein Knoten ein.

VIII 5 שָׁמַר מִצְוַת (מִצְוַת הַמֶּלֶךְ) לֹא יִדַע דְּבַר רַע וְעַתּוּ וּמִשְׁפָּט  
 יִדַע לֵב הַחֵם  
 „ 6 כִּי לִכֹּל הַפֶּיַךְ יֵשׁ עַתּוּ וּמִשְׁפָּט

Denn der letzte Halbvers וְעַתּוּ רַבָּה עָלֶיךָ אֵת הַזֶּרַע אֲשֶׁר בְּפִיךָ lässt sich nicht gut mit dem vorhergehenden verbinden. Wohl aber stimmt damit der von dem Gewissen eingegebene Rath: „Wenn selbst der Zorn des Herrschers über dich kömmt, sollst du deinen Platz nicht verlassen“ (s. Commentar).

Die Ausll., welche den Charakter, ich möchte sagen, das Genre von Koh. verkannt haben, waren gezwungen vielfache Interpolationen anzunehmen. Alle jene maschalartig zugespitzten Sentenzen, die sich nicht auf den ersten Blick dem Gedankengange bequem fügen, betrachteten sie als Interpolation oder spätere Zusätze. Indessen sollte diese kritische Methode nur mit grosser Vorsicht angewendet werden; denn ist einmal der Verdacht der Unechtheit rege gemacht, so findet er keine Grenze und kann Alles in

Zweifel ziehen. Noch grössere Vorsicht erfordert der von Dunkelheit aller Art wimmelnde Text des Kohélet. Ich meinerseits habe darin keine Glossen und keine Spur von Interpolation gefunden. Sämmtliche Sentenzen gehören streng zu ihrer nachbarlichen Gedankengruppe, führen den Gedanken weiter oder spitzen ihn zu. Berechtigter ist die Untersuchung, ob der Text uns in seiner ganzen Integrität erhalten ist, oder ob nicht hier und da Lücken vorkommen. So scheint Vs. VIII, 6 (von dem eben die Rede war) eine Lücke anzudeuten; denn der zweite Halbvers: כִּי רַעַת הָאָדָם רַבָּה עָלָיו  
כִּי לִבֵּל חִפְּזָן יֵשׁ עִת וּמִשְׁפָּט  
Freilich wäre die Lesart der O. gesichert: ὅτι γυῶσις ἀνθρώπου κ. τ. λ. etwa כִּי רַעַת הָאָדָם רַבָּה, so liesse sich etwas daraus machen. Allein ihnen scheint eine Corruptel vorgelegen zu haben; denn כִּי רַעַת הָאָדָם רַבָּה ist analog dem Vs. VI, 1. יֵשׁ רַעַת . . . וּרְבָה הָיָא עַל הָאָדָם.

Eine Lücke ist auch angedeutet vor Vs. IX, 12. גַּם זֶה רֵאיוֹתַי הַכֹּמֶה תַּחַת הַשָּׁמַשׁ  
גַּם זֶה urgirt, muss man annehmen, dass vorher in einer Gedankengruppe die (relative) Wichtigkeit der Weisheit auseinandergesetzt war. Das Vorangehende behandelt aber ein ganz anderes Thema, folglich scheint eine Gruppe zu fehlen. — Zu X, 12 — 15 scheint der einleitende Eingang zu fehlen. Es ist von den Thoren die Rede, welche durch ihre Extravaganz den Weisen überwinden. Aber die ganze Satzverbindung erscheint *ex abrupto* und hat mit dem Vorhergehenden keinerlei Verbindung. — Vs. X, 10 wird immer unverständlich bleiben, weil man וַיִּתְרוֹן הַכֹּשֵׁר הַכֹּמֶה bei Anwendung aller exegetischen Kniffe nicht erklären kann; es scheint ein Trümmerstück eines vorangegangenen Halbverses oder gar einer Versgruppe zu sein.

Hat man die Hauptgedanken und die Demarkation der einzelnen Sujets in Abschnitt II. gefunden, so sind damit noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Man muss, so zu sagen, die Lehrmethode in Kohélet aufmerksam beobachten. Der Verf. sucht in seinen Auseinandersetzungen und Gedankenentwickelungen die aufgestellten Behauptungen logisch zu begründen. Die einleitende Conjunction für die

Begründung ist selbstverständlich meistens כִּי, manchmal אֲשֶׁר, zuweilen auch עַל דְּבָרָה. Aber ein solcher Causal-Satz steht oft von der zu begründenden Behauptung entfernt, und dadurch kann er leicht übersehen und nicht genug beachtet werden. C. II, 24. שִׂיאֵכֶל (כִּי אִם) — dann ein Zwischensatz und endlich erst die Begründung Vs. 26: כִּי אִתָּא אֱלֹהִים יִרָא. — Der Nachsatz Vs. V, 6: כִּי אִתָּא אֱלֹהִים יִרָא bezieht sich nicht auf das unmittelbar vorangehende, sondern auf den Anfang der Versgruppe: כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם. — Vs. V, Ende: zwei Sätze mit כִּי eingeleitet, von denen sich der erste יוֹכֵר כִּי לֹא הִרְבָּה יוֹכֵר auf Vs. 16 und der letzte: כִּי הָאֱלֹהִים bezieht auf den vorhergehenden Vers: מִתָּחַ אֱלֹהִים הוּא. — Vers VII, 14 bezieht sich עַל דְּבָרָה שְׁלֹא יִמְצָא הָאָדָם אַחֲרָיו nicht auf den vorhergehenden Satz, sondern auf den früher stehenden: בְּיוֹם טוֹבָה הָיָה בְּטוֹב. — Zu beachten ist auch das גם in dem häufigen Refrain הֵבֵל הוּא גם oder גם זֶה הֵבֵל und in Verbindung mit Synonyma. Will man das גם betonen: „auch dieses ist vergänglich, thöricht“ u. s. w., so würde man überall auf Schwierigkeiten stossen. Es bezieht sich aber auf den an die Spitze gestellten Satz: הֵבֵל הֵבֵל, welcher speciell durchgeführt werden soll. גם ist in diesem Refrain durchaus nicht emphatisch zu nehmen, sondern bildet nur eine Anknüpfung und Erinnerung: „Das ist eben vergänglich, eitel“ etc.

Ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnisse des Gedankenganges in diesem — wie schon angegeben — geflissentlich räthselhaft und scheinbar planlos angelegten Buche ist es, wenn man sich dasjenige, was allgemein und vage ausgesprochen scheint, individualisirt denkt, es auf die ganz bestimmt ausgeprägten Zeiterscheinungen bezieht und die Typen aufsucht, welche geschildert werden. Nichts scheint verständlicher als die Bezeichnungen סָכִיל, כְּסִיל, und doch sind sie nicht so leicht zu verstehn. Der Verfasser nennt diejenigen „Thoren“, die, von seinem Gesichtspunkte aus, verkehrt handeln oder denken und will damit gewisse Menschenklassen charakterisiren, aber keinesweges von Thoren im Allgemeinen sprechen. Vs. IV, 5 nennt er diejenigen Thoren (כְּסִיל), die sich im Leben aus Neid ab-

mühen. In c. V Anfang bezeichnet er diejenigen als כסילים, welche auf Träume viel Gewicht legen und deren schädliche Wirkungen durch Opfer hemmen zu können glauben (vergl. Commentar). — In c. X. 12, 15 will er beweisen, dass diejenigen Thoren sind, die sich von der Gesellschaft isoliren und dadurch genöthigt sind, sich alle Lebensbedürfnisse selbst zu beschaffen und dadurch sich abzumühen. — Andererseits führt er die Redeweise der Lebensmüden und Kopfhänger an, welche aus ihrer Subjektivität heraus diejenigen כסילים nennen, die am Leben Freude haben (VII, 4, 5, 6). Dieses Urtheil theilt der Verfasser aber nicht. — Die häufig vorkommenden Wörter müssen ihrer Bedeutung nach fixirt werden, wie רעותה, רוח, הבל. Das Erstere hat beim Verfasser verschiedene Bedeutungen und Nüancen (vergl. Glossar). Auch hat man darauf zu achten, den Text nicht Tautologien oder Absurditäten sagen zu lassen. Wo dergleichen vorkommt, muss man eine elegante oder logische Leseart suchen.

Kaum brauchte es bemerkt zu werden, dass der eigenthümliche Sprachgebrauch in Kohélet genau beobachtet werden müsse, wenn nicht so vielfach dagegen gesündigt und dadurch Missverständnisse gehäuft worden wären. Obwohl gegenwärtig allgemein zugegeben wird, dass Kohélet der nachexilischen Zeit angehört, so haben die Ausleger doch nicht mit Ernst ihr Augenmerk auf das reiche Sprachgut dieser Zeit gerichtet, wie es sich in der Mischnah-Literatur (Mischnah, Boraitha, Tosifta, Mechilta, Sifra und Sifré) ausgeprägt hat. Bei allen vorkommenden Wörtern muss man sich durchaus nach Analogien aus diesen Literaturkreisen umsehen und darf nicht mehr an die einstige Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Arabischen denken. Gegen diese Regel haben viele Ausleger und besonders Ewald und Hitzig gefehlt, welche bei dunkeln Wörtern das Arabische heranziehen und dadurch die Dunkelheit noch vermehren. Beachtet man dagegen den neuhebräischen Sprachgebrauch, so kommt man auf den richtigen Gedanken des Verfassers; dieser giebt ganz bestimmt an, was ענין, חפץ, נחת, פֶּשֶׁר, שָׂדֶה, שָׂדֶה, כְּשֶׁרֶן, עֵמֶד, mit ל verbunden, נהג, נוֹלַד bedeuten.

Andrerseits darf man zu Gunsten einer Erklärung die Bedeutung der Wörter nicht abschwächen oder umdeuten. שוק muss Marktplatz bleiben, und darf nicht in „draussen“ oder „Gasse“ nichtssagend umgewandelt werden. שָׂדֵה bedeutet nur „Feld“ und kann nicht gleichbedeutend mit מדינה oder ארץ genommen werden (wie Ewald es nimmt S. 305).

Am meisten kommt es selbstverständlich auf die Einzelnerklärung an, und diese wiederum hängt von dem correcten Texte ab. Nun lässt es sich nicht in Abrede stellen, dass der Text dieses Buches, welches einige Generationen hindurch zwischen kanonischer Anerkennung und Nichtanerkennung geschwebt hat, nicht ganz gesund erhalten ist. Um ihn wieder herzustellen, dazu bieten die alten Versionen (Septuaginta, Targum, Peschito, Vulgata) nicht unbedeutende Heilmittel. Auch die homiletische Auslegung — bekannt unter dem Namen Midrasch Kohélet (מדרש רבה על קהלת), eine Art Catena homiletisch behandelter Verse — stellt einiges Contingent dazu. Lässt man sich vom richtigen Takte leiten und geht von der Voraussetzung aus, dass der Verfasser nicht bloss correctes, sondern auch elegantes Hebräisch, wie es zu seiner Zeit üblich war, hat schreiben wollen, so kommt man meistens auf den rechten Sinn. — Indessen bleiben noch manche Dunkelheiten bestehen.

Zum Schlusse muss die Stellung der Nachschrift, der letzten sechs Verse, zum Ganzen beleuchtet werden.

Dieses Nachwort sticht im Wortbau und Gedankengang so sehr vom Ganzen ab, dass es eigentlich keiner Auseinandersetzung bedürfen sollte, nachzuweisen, dass es nicht zum Stücke gehört. Da aber die neueren Exegeten, nicht bloss Hengstenberg, sondern auch Ewald und Hitzig, es als integrierenden Theil betrachten, so muss ein Wort darüber gesprochen werden. Die meisten Gründe, welche Knobel für die Fremdartigkeit dieses Epilogs geltend gemacht hat, sind nur deswegen nicht anerkannt worden, weil man nicht recht wusste, *ad quem finem* der Nachsatz angehängt worden ist, und zum Theil auch weil man ihn missverstanden hat. Das einzig Richtige darüber hat Nachman Krochmal getroffen (*More Neboche ha-Zeman* XI, 8 p. 43, 104<sup>2</sup>), dass die letzten drei

Verse nicht zu Kohélet allein, sondern zum Abschluss des Kanon der Hagiographen gehören: הנה יראה לנו שאותן פסוקים בסוף ספר קהלת עד חום הספר הם פסוקי תחימה וסיום, לא לספר זה כי אם לאגודת ספרי הכתובים כללותם, ושאושרי הכנסיה שבאותו הזמן התמו וסגרו בפסוקים אלה את קובץ החלק השלישי מספרי הקדש. ויהיה הפירוש בהם: דבריו חכמים... מהברו בתרבות קדש אלו, הם כדרבונות... ובעלי האסופות הסופרים אנשי הכנסיה העוסקים בהם במקלה... כמסמרות נטועים יחד נאמן שאין לזוז אותו ממקום קביעתו... ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ. כולל אזהרה להלמידיהם... שלא להוסיף עוד יותר מספרים מקודשים ומקובלים. והמדרש תנודע להכמינו על הכתוב ויותר מהמה "ממהומה בני הזהר שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים, מהומה הוא מכניס בתוך ביתו... להגות נתנו ולא לגיעת בשר נתנו" (!) היא פשוטו של מקרא ממש. ולמדנו מזה עוד, שבזמן זה היה ספר קהלת הספר האחרון בסדר הכתובים... ולזה בא בסופו התחימה הנזכרת, שהיא לכלל הכתובים.

1) Die Auslegung der agadischen Homilie für diese Partie ist zum Verständniß derselben so wichtig, dass ich sie hier in extenso gebe. Sie findet sich mit einigen Varianten an drei Stellen. Kurzgefasst in jerus. Trakt. Synhedrin c. X. p. 28<sup>a</sup>: הקורא בספרים ההיצוניים כגון... אבל... שפרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך הקורא בהן בקורא באגרת. מאי טעמא? ויותר מהמה בני... ולהג הרבה וכו' להגות נתנו, ליגיעת לא נתנו... בעלי אסופות אין אסופות אלא סנהדרין... נתנו מרעה אחד... ואין רעה אלא משה Der Sinn dieser Stelle ist kurz: Obwohl ketzerische Schriften zu lesen verboten ist, so darf man gewisse Schriften und Tagebücher ebenso lesen, wie Briefe, denn es heisst nur „viel zu lesen“, lesen dürfe man sie, aber nicht sich damit abmühen (sich darin vertiefen). Ueber die richtige Leseart dieser Stelle (vergl. Graetz Geschichte IV. S. 467<sup>2</sup>) und über המירס „Tagebücher“, (Frankel-Graetz, Monatsschr. Jahrg. 1870, S. 138 fg.). — Die zweite Stelle Midrasch zu Kohélet z. St. שכל ספרים, מהומה הוא מכניס בביתו כגון ספר בן סירא המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים, מהומה הוא מכניס בביתו כגון ספר בן סירא „Man soll nicht mehr als die 24 heiligen Bücher ins Haus bringen, wie z. B. das Buch Sirach und das Buch Ben-Tigla (V. לננה); sie zu lesen ist wohl gestattet, aber nicht sich mit ihnen abzumühen.“ Entstellt kommt diese Notiz auch in Midrasch zu Numeri (No. 14, p. 255<sup>b</sup>) vor: אמר הקב"ה כ"ד ספרים כתבתי לך הזהר ואל תוסף... שכל מי שקורא פסוק שאינו מעשרים וארבע כאילו קורא בספרים ההיצוניים. הזהר עשות ספרים הרבה, שכל הנישה אין לו חלק לעולם הבא... הרי לך המוסף... מהו עונשו. ומגן שאף ההוגה מתיגע מהן? תלמוד לומר ולהג הרבה יגיעת בשר. Der Midrasch zu Numeri ist bekanntlich ein jüngerer Produkt der synagogalen Homilie. Der Urheber

Uebersetzung: „Es scheint uns, dass diese Verse am Schluss von Kohélet den Abschluss geben, nicht bloss für dieses Buch, sondern für die ganze Sammlung der Hagiographen. Die Kanonsammler dieser Zeit haben mit diesen Versen die dritte Abtheilung der heiligen Schrift, die Hagiographen, beschliessen wollen. Und die Erklärung der Verse wäre: „die Worte der Weisen (der Verfasser dieser hagiographischen Schriften) sind wie die Ochsenstachel, und die Synhedristen, die Mitglieder der Versammlung, die sich ihrer bedienen in Vorträgen, sind wie feste Nägel die man nicht rücken sollte; mehr als diese hüte Dich, mein Sohn, viele Bücher zu machen ist kein Ende.“ Es enthält eine Warnung an die Jünger, zu den recipirten Schriften keine mehr hinzuzuthun. Und die Midrasch-Auslegung zum Verse וַיִּירָר בְּהִמָּה „Vor Verwirrung hüte Dich, mein Sohn, denn Jeder, welcher mehr als die 24 Schriften in sein Haus bringt, bringt zugleich Verwirrung in sein Haus, zum Lesen sind sie gestattet, aber nicht zum Abmühen des Leibes“, diese ist die richtige Erklärung des Verses. Wir erfahren daraus, dass Kohélet damals das letzte Buch in der Kanonsammlung der Hagiographen gebildet hat; darum steht dieser Schluss bei diesem Buche, als dem Ende der Hagiographen.“

Gewiss, man braucht nur den Satz: וַיִּירָר בְּהִמָּה und das darauf folgende סְפָרִים genau anzusehen, um sofort zu erkennen, dass das *pronomem demonstrativum* הִמָּה sich auf Bücher beziehen muss, von denen aber früher keine Rede war. Der Satz will also offenbar aussagen: „mehr als diese Bücher — lass Dich warnen mein Sohn!“ Aber welche Bücher? Es kann also nur auf die neue Sammlung von Büchern, auf die Hagiographen gehen, die erst

---

dieser Stelle hat entweder die ältere Angabe missverstanden oder geflissentlich das Verbot der Lektüre nicht biblischer Schriften verschärft; er verwickelte sich aber jedenfalls in einen Widerspruch. Diese midraschische Stelle bezieht also die Warnung im Schluss von Kohélet auf das Verhältniss nicht-kanonischer, oder sagen wir, apokryphischer Schriften zu den kanonischen. Vergl. über diesen Punkt, Anhang No. I.

spät zu Anerkennung gelangten (vergl. Anhang.) Kein Einziger der Ausleger ist sonst darauf gekommen, obwohl es auf der Hand liegt. Bezieht sich demnach der Epilog auf die letzte Kanonsammlung, so gehört er selbstverständlich nicht zu Kohélet, stammt also nicht vom Verfasser. Freilich fällt damit ein Beweis für die spätere Abfassung von Kohélet weg, den sämtliche neuere Ausleger anzuführen pflegen, nämlich von dem Umstande, dass man damals viele Bücher geschrieben haben müsse, da hier schon davor gewarnt wird. Die Büchermacherei könne aber nur in der nachexilischen Zeit so sehr überhand genommen haben; folglich . . . Wie aber, wenn Kohélet mit dieser Schlusspartie keine solidarische Verbindung hat? Dann könnte diese wohl jüngern Ursprungs sein, ohne das Hauptbuch in Mitleidenschaft zu ziehen. Indessen von dem hier aufgestellten Gesichtspunkte aus kann man den Beweis von der Büchermacherei völlig entbehren; das neuhebräische gräcisirende Sprachcolorit, die Anspielung auf die Essäer, ferner die deutliche Geisselung des herodianischen Regiments und noch manches Andere weisen hinlänglich Kohélet seinen Platz in der nachexilischen Geschichte an.

Aber nicht bloss die drei letzten, sondern auch die drei ihnen vorangehenden Verse sind als späterer Nachtrag anzusehen. Kohélet schliesst mit denselben Worten, mit denen er beginnt: **הכל הבלים אמר**. Was nachfolgt: **ויתר שהיה קהלה** ist unverkennbar die Apologie eines Späteren, wahrscheinlich der kanonisirenden Versammlung für Kohélet. Diese Apologie macht geltend, dass das Buch **דברי אמת** „Worte der Wahrheit“ enthalte. Man muss sich nur lebhaft vergegenwärtigen, dass das Buch Kohélet von der Schammaïtischen Schule angefochten und nicht zur Kanonicität zugelassen wurde (vergl. Anhang). Als es zwei oder drei Jahrzehnte später doch in den Kanon aufgenommen wurde, mussten die Sammler, d. h. die Hillelitische Schule, es für gerathen halten, ein Urtheil über dieses angefochtene Buch abzugeben, gewissermassen eine *captatio benevolentiae* dafür aufzustellen. Was sagen die vorletzten drei Verse eigentlich aus? Sie gehen vor Allem von der

Identität von Kohélet und Salomo aus, entsprechend der Ueberschrift im Anfange: קהלה בן דוד בלך בירושלם. Dieser Kohélet oder Salomo war ein Weiser, er belehrte das Volk und verfasste schöne Sprüche. Er forschte aber noch tiefer, fand Wahrheit, und diese Wahrheit, דברי אמת, legte er in dieses Buch nieder. Nur so und nicht anders sind diese Verse aufzufassen (vergl. Comment.). Von den sechs Versen des Epilogs gehören demnach die ersten drei zum Buche Kohélet, als Apologie für dasselbe, und die letzten drei bilden den Abschluss des Kanons der Hagiographen.

Beide Parteien stammen aus derselben Zeit, aus der Zeit der Synode bei der Amtsentsetzung Gamaliels II um 90 *post*. So ist es erklärlich, dass das Glaubensbekenntniss in dieser Partie ganz anders lautet, als in Kohélet selbst. „Fürchte Gott und befolge seine Gebote“, — und „Gott wird über Alles zu Gerichte gehen.“ Das kommt im Buche selbst entweder gar nicht oder nur nebenher, wie hingehaucht, vor. Zieht man diese Partie von dem Ganzen ab, so schwindet die Verwirrung; die Ansicht und Absicht des Verfassers tritt klar und deutlich heraus. Er wollte gerade nicht Moral und Frömmigkeit predigen, sondern etwas ganz anderes zur Darstellung bringen, und darum streifte er an Moral und Religiosität nur unmerklich an.

Es bleibt mir noch übrig die Vorgänger zu nennen, denen ich manches Vortreffliche entlehnt habe, oder deren Auslegung ich widerlegen zu müssen glaubte. Zu dem Verzeichnisse der Bearbeiter des Kohélet, welches Knobel (S. 104—106) zusammengestellt hat, sind in den letzten dreissig Jahren noch Folgende hinzugekommen. Von den älteren Auslegern, die Brauchbares gegeben haben, sind zuerst noch zu nennen:

J. G. van der Palm, *Ecclesiastes philologica et critica illustratus*, Leyden 1784.

G. L. Spohn, der Prediger Salomo aus dem Hebräischen übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet, Leipzig 1786.

G. Zirkel, Untersuchungen über den Prediger mit philosophischen u. kritischen Bemerkungen, Würzburg 1792.

- J. E. Chr. Schmidt, *Salomo's Prediger oder Kohelets Lehren*, Giessen 1794.
- Fr. W. C. Umbreit, *Kohelets des weisen Königs Seelenkampf*, Gotha 1818.
- Desselben, *Coheloth scepticus de summo bono*, Göttingen 1820.
- Aug. Knobel, *Comment. über das Buch Kohelet*, Leipzig 1836.
- L. Herzfeld קהלת, übersetzt und erläutert, Braunschweig 1838.
- Fr. de Rougemont, *Explication du livre de l'Ecclésiaste*, Neuchatel 1844.
- F. Hitzig, *der Prediger Salomo's erklärt*, (in der Sammlung: kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testam.) Leipzig 1847.
- A. Heiligstedt, *Comment. in Eccl.* (in Maurers *Comment. grammatic. critic. in V. Test. IV.*, 2,) Leipzig 1848.
- E. Elster, *Commentar über Prediger Salomo*, Göttingen 1855.
- J. G. Vaihinger, *Prediger und Hoheslied rhythmisch übersetzt und erklärt*, Stuttgart 1858.
- E. W. Hengstenberg, *der Prediger Salomo's ausgelegt*, Berlin 1859.
- H. A. Hahn, *Commentar über das Predigerbuch Salomo's*, Leipzig 1860.
- Samuel David Luzzatto פירוש קהלת (hebr. *Commentar zu Kohélet in der Zeitschrift Ozar Nechmad*, Herausgegeben von Blumenfeld, Jahrg. IV), Wien 1864.
- P. Kleinert, *der Prediger Salomo; Uebersetzung, sprachliche Bemerkungen und Erörterungen zum Verständnisse*, Berlin 1864 (Programm).
- L. Young, *a commentary on the book of ecclesiastes*, Philadelphia 1865.
- Heinr. Ewald, *Salomonische Schriften*, erste Ausgabe 1837, zweite Ausgabe, Göttingen 1867 (S. 267 fg.).
- Otto Zöckler, *der Prediger Salomo* (in Lange's theol.-homiletischem Bibelwerk, alt. Test. XIII. Theil), Bielefeld und Leipzig 1868.

ק ה ל ת :

# ק ה ל ת :

* *		קָהַלְתָּ בְּנֵי-דָוִד מַלְכָּה בִּירוּשָׁלַם :	<b>דְּבָרֵי</b>
ב		הֵבֵל הַבְּלִים אָמַר קָהַלְתָּ הֵבֵל הַבְּלִים הַפֵּל הֶבֶל :	
ג		מֵהַיַּחְזִוֹן לְאָדָם בְּכָל-עֲמֻלוֹ שִׁיעֲמַל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ :	
ד		דָּוִד הִלְךָ יְדוּר בָּא וְהֶאֱרָץ לְעוֹלָם עַמְּדָת :	
ה		וְזָרַח הַשָּׁמֶשׁ וּבָא הַשָּׁמֶשׁ וְאֵל-מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵה זֹרַחַת הוּא שָׁם :	
ו		הוֹלֵךְ אֶל-דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל-צָפוֹן סוֹבֵב סָבֵב הוֹלֵךְ הַרוּחַ	
		וְעַל-סְבִיבֹתָיו שָׁב הַרוּחַ :	

I. Vs. 1 ist als Ueberschrift der Kanonsammler anzusehen (s. Einl. S. 16 und Anhang I.). Ueber קהלת s. Einl. S. 17.

V. 2. Ueber הבל s. Glossar.

V. 3. Ueber יחזיון s. Glossar.

V. 4. Ueber עמלו לעולם עמדת kann nicht bedeuten: Die Erde bleibt bestehen; dann hätte der Nachsatz keine logische Verbindung mit dem Vordersatz und das Ganze keine Analogie mit dem Folgenden. Von Flüssen heisst es z. B. dass sie nicht untergehen, weil sie das von ihnen gespendete Wasser wieder zurück empfangen. Diesem Gleichniss entspräche das Epimythion nicht, wenn die Geschlechter untergehen und nur die leblose Erde unvergänglich sei. Ueber הארץ muss man daher anders erklären. Das Wort steht öfter elliptisch für: ישבי הארץ oder „Bewohner der Erde“. Genesis 9, 19. ימלאה נפשה = כל הארץ = כל ישבי הארץ; ebenso 10, 25; 11, 1. 9; 41, 30. 36. 57: ישבי הארץ = ען יאמרו הארץ. Deuteron. 9, 28. וכל הארץ באי מצרימה 33, 38. הארץ = כל הארץ. — יראי מה' כל הארץ. — Maleachi Ende הארץ הם und noch andere Stellen. — Durch diese Auffassung gewinnt der Gedankengang gleich im Proömium eine ganze andere Bedeutung, als die vulgäre

# K o h é l e t.

## I. 1.

Worte Kohélet's Sohn Davids, Königs in Jerusalem. I, 1

Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohelet, Eitelkeit der  
Eitelkeiten, Alles eitel! 2

Welcher Nutzen bleibt dem Menschen bei all seiner  
Qual, womit er sich abquält unter der Sonne? 3

Ein Geschlecht (der Menschen) geht, ein anderes Ge-  
schlecht kommt, und die Bewohner der Erde bleiben auf  
immer bestehen. 4

Die Sonne geht auf und geht unter, sie kehrt zu ihrem  
Orte zurück und geht dort (wieder) auf, geht gen Süden  
und wendet sich gen Norden. 5 6

Immer kreisend geht der Wind und kehrt zu seiner  
Umkreisung zurück.

---

Annahme gefunden hat. Dieser Eingang will weder eine Naturschilderung geben, noch pessimistisch den Wechsel und die Vergänglichkeit der Dinge beweisen, sondern im Gegentheil den Bestand des Weltganzen stark betonen. Wenn auch auf Erden oder speciell in dem Gesichtskreise der Menschen, für welche der Verf. schrieb, Unordnung, Verkehrtheit und Verbrechen herrschen, so geht das Ganze doch nicht unter; die Bewohner der Erde bleiben, wie Sonne, Wind und die Wechselwirkung von Meer und Flüssen. Wechsel kommt allerdings unter der Sonne vor, aber nicht völliger Untergang; das Chaos tritt nicht ein (S. Einl. S. 20).

V. 5. שִׁנָּה, das nur „schnauben, schnaufen“ von Thieren, und transitiv „anschnauben“ von Feinden gebraucht, bedeutet, auf die Sonne zu übertragen, wird immer gezwungen bleiben, wie sehr man

- ז כָּל־הַנְּהַלְמִים הַלְכִים אֶל־הַיָּם וְהַיָּם אֵינָנו מְלֵא אֶל־מְקוֹם ז  
 שְׁהַנְּהַלְמִים הַלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לְלֶכֶת :  
 ח כָּל־הַדְּבָרִים יְגַעִים לֹא־יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר לֹא־תִשָּׁבַע עַן ח  
 לְרֹאוֹת וְלֹא־תִמְלֵא אֶזְן מִשְׁמַע :  
 ט מִדֹּשְׁהָהּ הוּא שְׁיִהְיֶה וּבִדֹּשְׁנֶשָׁה הוּא שְׁיִעָשֶׂה וְאֵין כָּל־ ט  
 הַדָּשׁ תַּחַת הַשָּׁמַיִם :  
 י וְשׁ דָּבָר שְׁיֵאמַר רְאוּהָהּ הַדָּשׁ הוּא כָּבֵר הָיָה לְעֹלָמִים אֲשֶׁר י  
 הָיָה מִלְּפָנֶינוּ :  
 יא אֵין זְכוּר לְרֵאשִׁיטִים וְגַם לְאַחֲרִיטִים שְׁיִדְוֶי לֹא־יִהְיֶה לָהֶם יא  
 זְכוּר עִם שְׁיִדְוֶי לְאַחֲרָהּ :  
 יב אֲנִי קִהַלַּת דְּוִיטִי מִלֶּךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם :  
 יג וְנִתַּחֲתִי אֶת־לִבִּי לְחָרוֹשׁ וְלַחֲוִיר בְּחִקְמָהּ עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַחַת יג  
 הַשָּׁמַיִם הוּא ו עֵינַן קַע נִתַן אֱלֹהִים לְבִנֵי הָאָדָם לְעֲנוֹת בּוֹ :  
 יד קִיִּיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שְׁנַעֲשׂוּ תַחַת הַשָּׁמַיִם וְהָיָה הַכֹּל הַכֹּל יד  
 וְרַעוּת רִוְחִי :

auch die Bedeutung abschwächt und mildert. Daher ist es gerechtfertigt eine geringe Aenderung vorzunehmen: וַיֵּרָא הָיָה שָׁם אִךְ זָרַח הוּא שָׁם. Die Sonne, welche Abends untergeht (בא), kehrt zu ihrem Oststande zurück und geht dort wieder auf, geht dann zum Süden und kreist zum Norden: הַיִּלְךְ אֶל הַיָּם יִסִּיב אֶל עֵינַן. Bis zum Worte עֵינַן in diesem Verse beziehen O. und Syr. mit Recht auf die Sonne und erst die Wörter סִיב סִיב auf den Wind.

V. 8. Da יגע im Kal nur zuständige Bedeutung hat (müde sein, sich abmühen), so kann es hier nur in diesem Sinne gebraucht sein. Dann müssen aber hier דְּבִיִּים „Dinge“ bedeuten, wie Vs. 10 und andere. Alle Dinge machen denselben Process von Auf- und Niedergang und Rückkehr zum früheren Zustande durch, wie das Menschengeschlecht, die Sonne, der Wind und das Wasser. Die Erzählung könnte diesen Process an allen Dingen in Natur und Geschichte, den ewigen Wechsel von Werden und Vergehen nicht erschöpfen, das Auge könnte es nicht genug anschauen und das Ohr das Erzählte von dem ewigen Wechsel nicht genug anhören. Freilich eine logische Gliederung erforderte ein anderes Aufeinanderfolgen der drei Sätze.

V. 12. Man kann nicht genug auf die Eigenheit des Verb. הָיָה aufmerksam sein, dass es ebenso oft „werden“, wie „sein“ bedeutet

Alle Flüsse gehen ins Meer, und das Meer ist nicht voll; dahin, wo die Flüsse gehen, kehren sie wieder zurück, um (von neuem ins Meer) zu gehen. 7

Alle Dinge mühen sich (auf dieselbe Weise) ab. Es vermöchte der Mensch nicht zu erzählen, das Auge würde nicht satt werden zu sehen, und das Ohr nicht voll werden zu hören. 8

Was einst gewesen ist, das wird wieder sein, und was einst geschehen ist, wird wieder geschehen, und es giebt nichts ganz Neues unter der Sonne. 9

Es giebt (wohl) ein Ding, von dem man sagen könnte: „sieh! das ist doch neu.“ Es war schon längst in früheren Zeiten, die vor uns waren. 10

Es ist keine Erinnerung für das Frühere, und auch für das Spätere, das eintreffen wird, wird keine Erinnerung bleiben bei denen, welche später sein werden. 11

## 2.

Ich Kohélet bin König über Israel in Jerusalem geworden. 12

Ich gab mein Herz hin, mit Weisheit zu erforschen und zu erspähen Alles, was unter dem Himmel geschieht — es ist eine schlimme Beschäftigung, die Gott den Menschen gewährt hat, sich damit zu quälen. 13

Ich habe (nämlich) angesehen alle Werke, die unter der Sonne geschehen sind, und sieh' da! Alles ist Hauch und Jagd nach Wind. 14

und daher im Perf. gleich *γέγονα* als Präsens. Also „ich bin geworden“ — und „ich bin“, wie „wir sind geworden“ (Jes. 63, 19 und sehr oft im Hebr. auch im Koh.). Damit fällt der Einwurf weg, den die Ausleger gefunden haben, als ob der Verf. aus der Rolle fele, indem er Kohélet sagen lässt: „ich bin König gewesen“, d. h. bin es also nicht mehr. Genau genommen, sagt das Verbum aus, dass Kohélet König geworden ist: *factus sum rex*, also nicht durch Erbfolge zur Regierung gelangte. Schon dieses Wörtchen würde auf einen Parvenü-König hinweisen.

V. 13. Ueber s. Glossar.

V. 15. Nach den O: *ἐπινοσμηθῆναι* für muss man es Passiv lesen = und nach Symmachus: *ἀναπληρωῶσαι* für lesen. Der Sinn bleibt derselbe; wenn Gott etwas schlecht oder mangel-

- טו מְעַנֶּה לֹא־יִבָּל לְתַקֵּן וְהִסְרֹן לֹא־יִבָּל לְהַמְנוֹת׃  
 טז דְּבַרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה הִנְגַּדְלֹתִי וְהוֹסַפְתִּי הַכְּמָה  
 עַל כָּל־אֲשֶׁר־הִנֵּה לִפְנֵי עַל־יְרוּשָׁלַם וְלִבִּי רָאָה הַרְבֵּה הַכְּמָה וְדַעַת׃  
 יז וְאֶתְנָה לִבִּי לְדַעַת הַכְּמָה וְדַעַת הַלְלוֹת וְשִׁכְלוֹת וְדַעַתִּי שְׁגִם־זָה  
 הוּא רַעְיוֹן רִית׃  
 יח פִּי בָרַב הַכְּמָה רַב־פֶּעַס וְיֹוֹסִיף דַּעַת וְיֹוֹסִיף מִכְּאוֹב׃  
 יא אֲמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי לְכַדְרָא אֲנַסְכָּה בְּשִׁמְחָה וְרָאָה בְּטוֹב וְהִנֵּה א  
 גַּם־זָהוּא הָקָל׃  
 ב ב לְשׂוֹק אֲמַרְתִּי מִהוֹלֵל וְלִשְׁמָחָה מִהִזָּה עֲשֵׂה׃  
 ג תִּרְתִּי בְּלִבִּי לְבִשׂוֹף בִּינוֹן אֶת־בְּשָׂרִי וְלִבִּי נָהַג בְּהַכְּמָה וְלִאֲחֹז  
 בְּסִכְלוֹת עַד אֲשֶׁר אֶרְאֶה אִי־זָה טוֹב לְבִנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַחַת  
 הַשָּׁמַיִם מִסִּפֵּר יָמֵי חַיֵּיהֶם׃

haft gemacht hat, so ist menschliche Anstrengung nicht im Stande es zu verbessern; Parall. VII, 13: מי יוכל לתקן את אשר עשהי (vergl. Einl. S. 20).

V. 16. הגדלתי nach O: *ἐμεγαλύνθη* = הגְּדַלְתִּי oder das ה von הגדלתי, als dittographirt von dem vorangehenden הנה wegzunehmen, also gleich גדלתי wie II. 9 und zwar comparativ, abhängig von על. Der Eingang דברתי אני עם־לבי will nicht einen Hauptgedanken ausdrücken, sondern in einer Nebenbetrachtung die Eitelkeit und Schmerzhaftigkeit des Wissens und der Grübeleien angeben. Denn als Hauptgedanke wird das Resultat seiner Erfahrungen erst später angegeben. Hier wird nur nebenher angedeutet, dass Wissen und Grübeln keine Befriedigung gewährt. Der Eingang wird in II. 1 אֲנִי בְּלִבִּי wieder aufgenommen.

V. 17. Spohn ist schon darauf aufmerksam geworden, dass O. Pesch. und Targ. הללית ושכלית hier nicht, wie II. 12 nehmen, sondern als „Sprüche und Klugheit“ *παράβολας καὶ ἐπιστήμην*, מְהֵלָא וּסְבִילֵי־חָכְמָה, Targ. מִנְרַעַ וְסִיכְלֵנִי (Spohn, Pred. Salomo S. 11 Note). Auch die Orthographie שכלית gegen שכלית ist nicht gleichgültig, wenn auch einige Codd. auch hier שכלית haben. Diese Einstimmigkeit der Versionen muss beachtet werden. In der That würde es die Kraft der folgenden Betrachtung über die Erfolglosigkeit auch der sinnlichen Vergnügungen abschwächen, wenn dieses Resultat schon von vorn herein angegeben wäre. Man muss sich also dazu bequemen, im Texte משלית statt הללית zu lesen. Die fem. Term. kommen im Talmud öfter vor: משלית שיעלים, משלית מובסית. Da die hebräische Weisheit in Sentenzen zugespitzt

Krummes kann nicht verbessert, und Mangelhaftes 15  
nicht ergänzt werden.

Ich unterredete mich (nämlich) mit meinem Herzen: 16  
Ich bin doch grösser geworden und habe mehr Klugheit er-  
langt, als Alle, die vor mir in Jerusalem waren, und mein  
Herz hat vielfach Weisheit und Erkenntniss gewonnen.

Ich hatte (nämlich) mein Herz hingegeben, Weisheit 17  
zu erkennen und Sinnsprüche und Witz zu verstehen. Ich  
habe aber erfahren, dass auch dieses Jagd nach Wind ist.

Denn wächst Weisheit, so wächst Unmuth, und wer 18  
Wissen häuft, häuft Schmerz.

## 3.

Ich unterredete mich mit meinem Herzen. Wohl denn! II, 1  
Ich will Dich in Freude und im Geniessen des Guten er-  
proben, und sieh' da das ist eben auch eitel.

Die Lustigkeit nannte ich wahnsinnig und die Freude: 2  
„Was bringt diese“?

Ich hatte (nämlich) in meinem Herzen ausgesonnen, 3  
meinen Leib mit Wein einzureiben — während mein Herz  
sich mit Weisheit benahm — um die Thorheit zu ergreifen,  
bis ich erkennen werde, welches besser für die Menschen-  
kinder sei, das sie üben sollten unter dem Himmel (unter  
der Sonne), während der Zahl ihrer Lebensstage.

war, so gehörte Verstandesschärfe dazu, sie zu verstehen; vergl. Spr. 1, 6. *לְהַבִּיךָ מִשָּׁל יְמֵי־יְהוֹשֻׁעַ דְּבָרֵי הַכְּנָמִים יִתְחַזְּקוּ*. Ps. 78, 2. Sirach 3, 29; 39, 2. Kohélet will also damit sagen: er habe sich auf allerlei Zweige des Wissens verlegt, habe auch den tiefen Sinn der Sprüche ergründet.

II. V. 1. Ueber *רָאָה בְּטִיב* im Sinne von „geniessen“ s. Glossar *רָאָה*. Uebrigens ist *רָאָה* Inf. wie *קָנָה* Jerem. 8. 15, *וַיִּקְנֶה* 9, 4. *קָנָה* öfter. — Vor *רָאָה* muss gedacht werden *רָאִיתִי*, also *רָאִיתִי הִנֵּה גַם הָיָה הַבַּל*. Die erst später angegebene Erfahrung wird hier vorweg angegebön.

V. 2. Das Uebermass der Ergötzlichkeiten hat ihn dahin gebracht Alles wahnsinnig zu finden. Es ist eine rhetorische Steigerung, nicht eine parabolische Sentenz, wie es Ewald nimmt. Sämmtliche sentenziös zugespitzte Sätze gehören zur dialektischen Entwicklung der Gedanken und sind nicht isolirt.

V. 3. Das Verbum *לְמִשִּׁיךְ* passt durchaus nicht zu *יָי*, eher noch *לְמִשִּׁיחַ*. Es kommt zwar meistens bei Oel vor, aber doch einmal Jerem. 22, 14 *וַיִּמְשַׁח בְּשֵׁשֶׁר* „mit Röthel bestreichen.“ Es soll gerade darin ein

ד הַהֲדַלְתִּי בַּעֲשׂוֹי בְּנִיתִי לִי בְּתַיִם נִטְעַתִּי לִי בְּרָמִיִּים;  
 ה עֲשִׂיתִי לִי עֲנֹת וּפְרָדִים וְנִטְעַתִּי בָהֶם עֵץ פְּלִשְׁרִי;  
 ו עֲשִׂיתִי לִי בְּרִכּוֹת מָיִם לְהַשְׁקוֹת מֵהֶם גֵּר צוֹמֵחַ גַּעֲזִים;  
 ז קִנִּיתִי עֲבָדִים וְשִׁפְחוֹת וּבְנֵי־בֵית הָהָה לִי גַם מִקְנֵה בָקָר וְצֹאֵן;  
 ח הֲרִיבָה הָהָה לִי מִפֶּלֶל שְׁהָיוּ לְפָנַי בִּירוּשָׁלַם;  
 ט בְּנִסְתִּי לִי גַם־פָּסָה וְזָהָב וְכֶסֶף מְלָכִים וְהַמְדִּינוֹת עֲשִׂיתִי  
 י לִי שָׁרִים וְשָׂרוֹת וְתַעֲנַגּוֹת בְּנֵי הָאָדָם שָׂדֵה וְשִׂדּוֹת;  
 יא וְגַדְלָתִי וְהוֹסַפְתִּי מִפֶּלֶל שְׁהָיוּ לְפָנַי בִּירוּשָׁלַם אִתָּה הַקְּמַתִּי  
 יב עֲמִידָה לִי:

Raffinement liegen, während Andere sich mit Oel einreiben, wollte Kohelet vor Andern voraus haben, es mit Wein zu thun.

V. 6. Bei diesen Bauten und ganz besonders bei der Wasserleitung zur Bewässerung der Bäume wird man weit eher an Herodes als an Salomo erinnert. Es ist den Ausll. nicht gelungen, nachzuweisen, dass Salomo solche kostspielige Bauten, wie das Leiten von Wasser, um einen Wald zu erziehen, angelegt hat. Und nach ihm hat es gewiss kein jüdischer König gethan. Wohl aber berichtet Josephus, dass Herodes am Fusse der Stadt und Burg Herodium, ungefähr sechzig Stadien von Jerusalem entfernt, eine Wasserleitung angelegt hat, da, wo früher gar kein Wasser vorhanden war. „Mit vielen Kosten hat er von weit her eine grosse Wassermenge dahin geleitet“ (Josephus *bellum judaicum* I. 21, 10) *πρόῃθεν δὲ μεγίστοις ἀναλώμασιν ὑδάτων πλῆθος εἰσήγαγε;* (Antiqq. XV, 9, 4): *τά τε ἄλλα καὶ τῆς εἰσαγωγῆς τῶν ὑδάτων — ὃ γὰρ οὐτός ὁ τόπος ἔσχηκεν — ἐκ μακρῶ καὶ πλειόνων ἀναλωμάτων πεποιημένης.* Es versteht sich von selbst, dass diese Wassermenge für die Vegetation benutzt wurde. Die Stadt Phasaelis baute er in dem Thale Jericho's, in einem Strich, der ganz wüste war. *ἢ περίξ χάρα ἔρημος ἕσα* (das. XVI, 5, 2). Von der anderweitigen Bau-sucht Herodes' berichtet Josephus an verschiedenen Stellen. Es kann daher kein Zweifel obwalten, dass hier Herodes' Lustbauten geschildert werden. Den Schluss bildet, dass er sich bei allem Luxus unglücklich gefühlt habe, da er in Verzweiflung war, wem er dieses Alles hinterlassen solle.

V. 8. *טגלה מלכים* bedeutet nicht einfach Eigenthum der Könige, sondern aufgehäuftes Eigenthum, d. h. Schatz der Könige. Die beste Erläuterung zu dem Worte giebt eine bab. Talmudstelle (Baba Kama p. 87): *ההיבל בביתו של אהרים קטנים יעשה להם טגלה* d. h. Wer Unmündige verwundet, soll ihnen die Schmerzensgelder nicht übergeben, sondern sie für dieselben in einen Fond anlegen. Auch die Verba, die

Ich machte meine Werke gross, baute mir Häuser, 4  
pflanzte mir Weinberge.

Machte mir Gärten und Paradiese und pflanzte in die- 5  
selben Bäume von allen Fruchtarten.

Machte mir Wasserteiche, um aus ihnen Bäume spro- 6  
sende Wälder zu bewässern.

Ich erwarb Sklaven und Sklavinnen und Hausleute hatte 7  
ich, auch Heerden von Rindern und Kleinvieh mehr als  
alle diejenigen, die vor mir in Jerusalem waren.

Ich sammelte mir auch Silber und Gold, Königs- 8  
schätze und . . . Länder. Ich verschaffte mir Sänger und  
Sängerinnen und Lustbarkeiten der Menschen, Tragsessel  
und Sänften.

So wurde ich grösser und besass mehr als alle die- 9  
jenigen, die vor mir in Jerusalem waren. Meine Klugheit  
stand mir auch bei.

von diesem Nomen gebildet wurden, bedeuten „anlegen“ (s. J. Levy, chaldäisches Lexikon s. v.). Josephus erzählt, Herodes habe, gleich dem König Hyrkan, die Gräber der Könige David und Salomo heimlich geöffnet, um Schätze darin zu suchen, habe zwar darin kein Geld, aber *κόσμον χρυσῶ καὶ κειμηλίων πολύν* gefunden, die er mitgenommen habe (das. XVI, 7, 1); darauf mag der angehäuften Schatz der Könige anspielen. Da מלכיהם ohne Artikel, das folgende Glied dagegen mit dem Artikel versehen ist, so scheint ein Wort vor המלכיהם zu fehlen, etwa משמני המלכיהם wie Daniel 11, 24. — Ueber שדה ושדות s. Glossar, wo nachgewiesen ist, dass es Sänfte bedeutet. Dass hier auf diesen Luxusgegenstand so viel Gewicht gelegt wird, versetzt uns in die römische Zeit. In Rom war er nur den Senatoren und ihren Frauen gestattet; bedeckter Tragsessel bedienten sich nur die Kaiser und Consularen, vergl. L. Friedländer Sittengeschichte Roms I, 2 S. 208 Note 3. Der König von Jerusalem durfte also stolz darauf sein, wie der Kaiser verschiedene Tragsessel zu haben und sich ihrer bedienen zu dürfen.

V. 9. עמד ל' bedeutet im Neuhebräischen „beistehen“, wie zuerst Mendelsohn und Herzfeld richtig bemerkt haben, ohne dass spätere Ausleger darauf Rücksicht genommen hätten. Im Chanuka-Gebet heisst es עמדתם יהיה שעמדה für den Agada für den Pessach-Abend להם בעת צרתם להציתני ולני. Es ist wie das Lateinische *assistere* gebildet, wahrscheinlich von dem Vertheidiger (מלכי) eines Angeklagten vor Gericht entlehnt.

- וְכֹל אֲשֶׁר שָׂאָלוּ עֵינַי לֹא אֶצְלָתַי מִמָּהם לֹא־מִנְעָתִי אֶת־י  
 לְבִי מִפְּל־שִׁמְחָה בִּי־לְבָבִי שִׂמְחָה מִפְּל־עֲמָלִי וְזֶה־הִנֵּה הֶלְקִי  
 מִפְּל־עֲמָלִי :
- וּפְנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשֵׂי שָׁעָשׂוּ יְדֵי וּבְעָמַל שְׁעַמְלָתִי לַעֲשׂוֹת יא  
 וְהִנֵּה הַפֶּל הַפֶּל הַקָּבֵל וּרְעוֹת רֵיחַ וְאִיךְ יִתְרוֹן תַּחַת הַשְּׂמִשׁ :
- וּפְנִיתִי אֲנִי לְרֵאוֹת הַקְּמָה וְהוֹלִלּוֹת וְסִכְלוֹת בִּי מִזֶּה הָאָדָם יב  
 שִׁיבֹא אַחֲרַי הַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר־פָּבַר עָשׂוּהוּ :
- וְרֵאִתִּי אֲנִי שִׁישׁ יִתְרוֹן לְהַקְּמָה מִן־הַסִּכְלוֹת בִּיתְרוֹן הָאוֹר יג  
 מִן־הַשֶּׁשׁ :
- וְהִקְבֵּם עֵינָיו בְּרֵאשׁוֹ וְהִנְסִיל בַּחֲשָׁךְ הוֹלֵךְ וְיִדְעֵתִי גַם־אֲנִי יד  
 שִׁמְחָתָה אַחֵר יִקְרָה אֶת־כְּפָלָם :

V. 10. Statt שמה muss man wohl die Futurform lesen שמהה כי לבי ישמהה. Das י scheint in den Schluss-Buchstaben von לבי absorbt zu sein. Mit היה היה beginnt schon das Urtheil.

V. 11. ופניתי bedeutet sich umwenden, einen Rückblick werfen (vergl. weiter.)

V. 12. Dieser Vers und der Folgende bilden die Begründung des Urtheils von Vs. 11 והנה הכל הבל. Daher dasselbe Verbum ופניתי gebraucht. Nach Vers 3 hatte er sich nur dem Luxus, dem Vergnügen und den Lüsten hingeeben, um zu erfahren, was besser für den Menschensohn sei. In den folgenden Versen wird das Resultat seiner Erfahrungen mitgetheilt. וראה ארעה ופניתי אני לראיה (Vs. 3) das Verbum ראה im Sinne „erkennen.“ — „Ich habe mich ganz besonders umgesehen, ob Weisheit oder tolle Thorheit besser sei.“ — Seine Erfahrung sei als eine allgemeingültige anzusehen; denn wer wollte es ihm nachthun? Wer besäße die Mittel, alle Freuden und Lüste zu erschöpfen, um ein so bestimmt absprechendes Urtheil darüber fällen zu können? Das liegt in dem Satze כי זה האדם שיבא אחריי. An diesem Verse muss man jedenfalls eine kritische Operation vornehmen. Zunächst ist statt זה zu lesen מי, wie ein Codex und auch die O. haben: *τις ἄνθρωπος*. Dann muss עשה emendirt werden. Mehrere Codd. haben עשה im Sing. In den griechischen Versionen schwankt die Lesart ebenso zwischen *τὰ ὅσα ἐποίησεν* und *ἐποίησαν*. Die griechischen Versionen haben das Wort הַפֶּל in einem anderen Sinne genommen: *ὅτι τις ἄνθρωπος ὃς ἐπελεύσεται ὀπίσω τῆς βουλῆς τὰ ὅσα κ. τ. λ.* Nach Montfaucon hatte auch Aquila *ἵνα παρακολοθήσῃ βουλῆ*. Wenn die Fragmente der syrischen Hexapla von Aquila notiren: *הי העל בהר מלכא* (Middeldorpf

Und Alles, was meine Augen begehrt haben, entzog 10  
ich ihnen nicht. Ich versagte meinem Herzen keine Freude.  
Denn mein Herz sollte sich an meiner ganzen Mühe freuen  
— Und das ist mein Theil an all' meiner Mühe geworden:

Ich sah mich nach allen meinen Werken um, die meine 11  
Hände gemacht hatten, und nach der Mühe, die ich mir  
gegeben hatte, und sieh' da! Alles ist Hauch und Jagd  
nach Wind, und es giebt keinen dauernden Gewinn unter  
der Sonne.

Ich sah mich (besonders) um . . . zu erkennen Weisheit, 12  
Wahnsinn und Thorheit; denn welcher Mensch könnte nach  
mir kommen zu überlegen das, was ich bereits ausgeführt  
habe? (oder kann nach dem König kommen in Betreff  
dessen, was er bereits ausgeführt hat?)

Und ich habe erfahren, dass (allerdings) die Weisheit 13  
Vorzug vor der Thorheit hat, wie der Vorzug des Lichtes  
vor der Finsterniss.

Die Augen des Weisen sind in seinem Haupte, und der 14  
Thor wandelt im Finstern; (aber) ich habe auch erfahren,  
dass ein und derselbe Unfall Alle trifft.

Cod. Syro-hexapl. 385 Annot. p. 649), so muss man dafür vokalisiren  
כִּי מִי הָאָדָם שִׁבַּח אֶת הַמֶּלֶךְ אֲחֵרֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר נָבַר עֲשִׂיתִי  
אֲחֵרֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר נָבַר עֲשִׂיתִי. Man könnte sich aber auch bei der re-  
cipirten Leseart beruhigen; nur müsste man vor אֲשֶׁר ergänzen  
אֲשֶׁר אֲשֶׁר אֲשֶׁר. Also: Der Gedanke  
bleibt immer derselbe: Niemand könnte es ihm, Kohélet, nachthun,  
so viel Erfahrung zu sammeln, um ein Urtheil fällen zu können, ob  
die raffinierten Genüsse oder die Weisheit besser für die Menschen seien.  
Fast alle neueren Ausleger haben den Sinn dieses Verses verkannt;  
sie bezogen ihn auf einen Nachfolger, von dem bisher noch keine  
Rede war. Am wunderlichsten Ewald: „und ich wandte mich zu  
sehen Weisheit und Thorheit und Unsinn, nämlich wie der König sein  
würde, der dem König nachfolge, verglichen mit dem, den man schon  
längst erwählte.“ — Ueber die Confusion in Erklärung dieses Verses  
vergl. Zöckler S. 138.

V. 13 ist nicht absolut, sondern relativ zu fassen, wie Herzfeld  
richtig wiedergegeben.

V. 14 עֵינֵי הַחֹכֵם בִּירֵאָהוּ wie  
öfter z. B. Levit. 13, 2 כִּי יִהְיֶה בְּעֵר בְּשַׂר אָדָם für אָדָם כִּי יִהְיֶה בְּעֵר בְּשַׂר;  
Deuter. 28, 54 עֵין הָאִישׁ הָרַחַק בְּדֵן הָאִישׁ הָרַחַק עֵינָיו

וְאִמְרָתִי אֲנִי בְלִבִּי בְּמִקְוֵה הַפְּסִיל גַּם־אֲנִי יִקְרָא וְלִמָּחָה כִּי  
 הַכְּמֹתִי אֲנִי אִזְי וְדַבְרָתִי בְּלִבִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֵל :  
 כִּי אֵין זְכוּרֹן לְהַקְדֵם עִם־הַפְּסִיל לְעוֹלָם בְּשִׁפְכָר הַקְּבִימִים כִּי  
 הַבָּאִים הַפֵּל נִשְׁכַּח וְאִךְ יָמוּת הַהַקְדֵם עִם־הַפְּסִיל :  
 וְשִׁנְאַתִּי אֶת־הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֵׂה שֶׁנַּעֲשֵׂה תַחַת הַשָּׁמַיִם יִי  
 כִּי־הַפֵּל הָבֵל וְרַעוּת רַיָּה :  
 וְשִׁנְאַתִּי אֲנִי אֶת־פְּלִעְמֹלִי שֶׁאֲנִי עָבִיל תַּחַת הַשָּׁמַיִם שֶׁאֲנִי־חַפֵּז יִי  
 לְאָדָם שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָי :  
 וְגַי יוֹדֵעַ הַהַקְדֵם יִהְיֶה אִזְי סָבֵל וְיִשְׁלַט בְּכָל־עַמְּלֵי שֶׁעַמְּלֹתִי יִי  
 וְשֶׁחַכְמֹתִי תַחַת הַשָּׁמַיִם גַּם־זֶה הָבֵל :  
 וְסִבּוֹתַי אֲנִי לְאִישׁ אֶת־לִבִּי עַל פְּלִעְמֹלִי שֶׁעַמְּלֹתִי תַחַת =  
 הַשָּׁמַיִם :  
 כִּי־יֵשׁ אָדָם שֶׁעַמְּלוֹ בְּהַקְמֵה וּבְדַעַת וּבְכַשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא כִּי  
 עַמְּלִיבוֹ יִתְנַגְּמוּ הִלְקוּ גַּם־זֶה הָבֵל וְרַעַה רַבָּה :

das. V. 56. — Die Conjunction כִּי geht nicht auf das Pronomen, sondern das Verbum וידעתי „ich habe auch das erfahren“ כִּי wird öfter invertirt.

V. 15. Die Zeitpartikel אִזְי hat in diesem Verse keinen angemessenen Sinn, sie fehlt auch in der Vulgata und in der Peschito. Der alexandrinische Codex giebt es allerdings durch τότε wieder, aber in einem ganz andern, missverständlichen Zusammenhange, getrennt vom vorhergehenden Halbverse: ἐγὼ τότε περισσὸν ἐλάλησα ἐν καρδίᾳ μου, διότι ἀφῆρὼν ἐκ περισσεύματος λαλεῖ, ὅτι καίγε τὸτο ματαιότης. Das Targum giebt die Partikel durch כִּי wieder, dieses entspräche der Modal-Partikel אִישׁא. — Das Wort הַבֵּל hat hier die Bedeutung „unangemessen, umrichtig, ungerecht“, was nur Knobel S. 112 und Hitzig S. 141 richtig aufgefasst haben (s. Glossar unter הַבֵּל).

V. 16. Die Bedeutung כִּי als völlig gleich kommt öfter im Hebräischen vor. Vergl. Gesenius Thesaurus v. כִּי p. 1042. e. אִךְ als Modal-Interrogation hat eine causale Nüance, „Warum, wieso“? Exod. 16, 12 יִשְׁמַעֲנִי פִּיעָה I. Samuel 16, 2.

V. 17. Statt וידעתי רַיָּה würde hier besser passen רַבָּה, wie Vs. 22, denn nicht Vergänglichkeit und Thorheit, sondern die schlechte Weltordnung beklagt Kohélet hier. — Es ist nicht zu verkennen, dass der Nachdruck auf die Betrachtung gelegt wird, dass das mühsam Errungene auf einen Andern übergehen soll. Diesem sind vier Verse gewidmet, während der Reflexion über die Gleichheit im Tode und der Verschollenheit nach dem Tode nur zwei Verse zugetheilt sind.

Ich sprach nun in meinem Herzen. Das Begegniss 15  
des Thoren wird auch mich treffen, wozu wäre ich denn  
weiser geworden? Und ich sprach in meinem Herzen, dass  
auch dieses Thorheit sei.

Denn es bleibt keine Erinnerung an den Weisen in 16  
der Zukunft — gleich dem Thoren. Im Verlaufe der  
kommenden Tage sind Alle vergessen. Und warum soll  
der Weise gleich dem Thoren sterben?

Und ich hasste das Leben; denn mir missfiel das 17  
Thun, welches unter der Sonne geschieht, denn Alles ist  
Hauch und Jagd nach Wind.

Ich hasste (besonders) all meine Qual, die ich mir 18  
unter der Sonne gegeben, dass ich sie (ihren Ertrag) hin-  
terlassen soll einem Menschen, der nach mir sein wird.

Und wer weiss, ob er ein Weiser oder ein Thor sein 19  
wird, und er soll über alle meine Mühe schalten, die ich  
mir gegeben, und die ich ausgeklügelt unter der Sonne?  
Dieses ist eben Thorheit.

Ich ging daran, mein Herz verzweifeln zu lassen ob 20  
aller Qual, mit der ich mich unter der Sonne abgequält habe.

Denn so mancher Mensch, dessen Mühe mit Klugheit, 21  
Erkenntniss und Geschicklichkeit war, muss seinen Theil  
abgeben einem Menschen, der sich nicht darum bemüht  
hat; dieses ist eben Thorheit und ein grosses Uebel.

Ehe von der Hinterlassenschaft die Rede sein kann, musste allerdings vom Tode gesprochen werden. Aber es ist lediglich eine Nebenbetrachtung, die Hauptsache ist, wie gesagt, die ungewisse Würdigkeit des Nachfolgers. Diese Verzweiflung, die sich bis zum Hasse gegen das eigene Leben steigert, fand sich eben bei Herodes, seitdem er durch seine eignen Söhne und Verwandten von Verrath umgeben zu sein schien. Der Dichter versetzte sich in dessen Gemüthsstimmung und beschrieb alle Phasen derselben, doch so, dass sie auch als allgemeine Wahrheiten gelten konnten. Daher Vs. 20 כִּי יֵשׁ אָדָם; „denn es giebt in der That Menschen.“ Zum Schluss kommt er wieder darauf zurück: Vs. 26 וְנָקַע עֵינָי לְאָחָה . . . לְדַרְת לְטִיב לְפָנַי הָאֱלֹהִים.

V. 20 וְנָקַע עֵינָי לְאָחָה muss die Bedeutung des griechischen *τρεῖνω*, „an etwas herangehen, sich zuwenden“ haben, und eben so VII, 25 verschieden von וְנָקַע, welches „sich umwenden, einen Rückblick werfen“ bedeutet. Falsch bei Zöckler (S. 140).

V. 21. Ueber וְנָקַע s. Glossar.

כב פי מִהִדְהוּדָה לְאָדָם בְּכָל־עֲמֹלוֹ וּבְרַעְיוֹן לְבוֹ שֶׁהוּא עָמַל תַּחַת כִּב  
הַשְּׂמִיטָה :

כג פִּי כָל־יָמָיו מִכְאָבִים וְכַעַס עֲנִינוֹ גַם־בְּפִילָה לֹא־שָׁכַב לְבוֹ כג  
גַּם־זֶה הֶבֶל הוּא :

כד אִין־טוֹב בְּאָדָם שְׂיֵאכַל וְשִׁתָּה וְהִרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בְּעֲמָלוֹ כד  
גַּם־זֶה רְאִיתִי אָנִי פִי מִיַּד הָאֱלֹהִים הוּא :

כה פִּי מִי יֵאכַל וּבִי רְהוּשׁ הוֹיָן בְּמִפְּי :

כו פִּי לְאָדָם שְׂטוֹב לְפָנָיו נָתַן הַכְּמָה וְדַעַת וְשִׁמְתָה וְלֹחֲוֵטָה כו  
נָתַן עֲנָנוֹ לְאִסְרָה וְלִכְנוּס לְתַחַת לְטוֹב לְפָנָי הָאֱלֹהִים גַּם־זֶה הֶבֶל  
וְרַעוּת רִוּחַ :

א ג לְכָל־הַפֶּחַץ תַּחַת הַשְּׂמִיטָה :

V. 22. Ueber רַעְיוֹן לְבוֹ das.

V. 23. פִּי כָל־יָמָיו fasst Herzfeld richtig als Zeitbestimmung, nicht als Subjekt auf; Dieses liegt vielmehr in עֲנִינוֹ, wozu מִכְאָבִים־וְכַעַס Prädikate sind.

V. 24. Das Targum und die Peschito haben schon richtig diesen Vers als comparativ aufgefasst: לִית דְּשִׁפּוּר בְּאִשָּׁא אֱלֹהִין הִיכִיל וְשִׁתִּי. P. לִית דְּטַב לְגַבְרָא אִלָּא הִנְאֻבִיל וְהִנְשִׁתָּה. P. Selbst der Midrasch zu Kohélet fasst diesen Vers ebenso auf, wie III, 13 אִמַר ר' נַחֲמָן . . . כָּל אֲכִילָה וְשִׁתִּיה שְׂנֵאמֵר . . . במגילה הזאת בתורה ובמעשים טובים. Man ist demnach nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, zu lesen מִשִּׂיאֵכֶל. In Betreff des בָּאָדָם braucht man sich keine Skrupel zu machen. Peschito und O haben dafür לְאָדָם. Spohn ist der Erste, welcher diesen Vers richtig wiedergegeben hat. Knobel und Herzfeld klammern sich noch an das Hergebrachte an; Ewald zwingt sich wenigstens בָּאָדָם zu retten: „Kein Gut ist am Menschen ausser das Essen“, und Hengstenberg folgt der Interrogativ-Construction der Vulgata: „Ist es nicht gut für den Menschen, dass er esse?“ Ueber וְהִרְאָה s. Glossar רִאָה. Der Schluss גַּם־זֶה רְאִיתִי bezieht sich auf V. 13—14. „Auch das habe ich erfahren.“ Das Geniessen wird hier keineswegs als *summum bonum* aufgestellt, sondern als Nebenbetrachtung, um zu pointieren, dass dieses Gut — das nicht Allen zu Gute kommt — dem der sich abmüht, nicht zu Theil wird. Vergl. Vs. 26.

V. 25. Für יֵהִישׁ haben nicht nur O. P., sondern auch der Midrasch אמר שלמה מאן אכל כמה דאכלית ומאן שתי כמה דשתיה: ישתי. Mit Ewald dabei an das arabische حَسَل zu denken, ist um so unthunlicher, als dieses Verbum nicht „trinken“ schlechthin, sondern „ein-

Denn was wird dem Menschen bei all seiner Mühe 22 und Nachdenken seines Herzens, die er sich unter der Sonne giebt?

Alle seine Tage sind Schmerzen und Unmuth seine Be- 23 schäftigung. Selbst in der Nacht ruht sein Herz nicht. Das ist eben auch Thorheit.

Nichts ist besser für den Menschen, als dass er esse 24 und trinke und seinen Leib erquickte mit dem Erwerb seiner Mühe. Ich habe erfahren, dass das von der Hand Gottes (kommt).

Denn wer könnte essen und trinken, wenn nicht von 25 ihm?

Denn einem Menschen, der ihm gefällt, gewährte er 26 Klugheit, Wissen und Freude, dem Unglücklichen gab er Geschäftigkeit zu sammeln und einzuspeichern — um es dem Gottgefälligen zu geben. — Das ist eben Thorheit und Jagd nach Wind.

## II. 1.

Für Alles giebt es eine Frist und eine Zeit für jedes III, 1 Ding unter dem Himmel (unter der Sonne).

saugen“ bedeutet. *יָרַי* statt *יָרַי* ist gesichert, theils durch mehrere Codd., theils durch die griechische und syrische Version. Ueber *יָרַי* s. Glos.

V. 26. Ueber *יָרַי* s. Glossar. Der Schluss *גַּם זֶה הַבַּל* bezieht sich auf die Sucht zu sammeln für Andere, was der Verf. hier als Grundgedanken durchführen will. Nicht einmal das, was doch zugeständener Massen angenehm ist, seines Lebens zu geniessen, wird dem von Habsucht ergriffenen Unglückseligen zu Theil d. h. es ist eigentlich Kohélet oder dem König, der hier figurirt, nicht zu Theil geworden, er hatte keine Freude am ruhigen Genusse, weil er von Leidenschaften und Hang nach andern Gütern besessen war. In diesem Abschnitt hat der Verf. das Thema, das er behandeln will, nur angeschlagen: es bildet das *Praeludium*. Im Folgenden wird das Thema reiflich und dialektisch nach allen Seiten beleuchtet.

III. V. 1. In den Antithesen dieses Kapitels wird die Unbeständigkeit der menschlichen Thätigkeit von einer andern Seite gezeigt. Derselbe Mensch findet es heute für wichtig zu bauen, zu sammeln u. s. w. und morgen wieder einzureissen, wegzuwerfen u. s. w. Sämmtliche antithetischen Thätigkeiten, die hier aufgezählt werden, gehören der menschlichen Sphäre an, wie van der Palm richtig bemerkt hat (p. 133): *non tam spectari ad id, quod statutis temporibus evenire soleat, quam ad*

ב	וְעַתָּה לְמוֹת	עַתָּה לְלֶדֶת
	וְעַתָּה לְעֶקֶר נְטוּעַ :	עַתָּה לְטַעַת
ג	וְעַתָּה לְרִפּוּא	עַתָּה לְהַרְוֵג
	וְעַתָּה לְבָנוֹת :	עַתָּה לְפָרוֹץ
ד	וְעַתָּה לְשִׂחֻק	עַתָּה לְבָפוֹת
	וְעַתָּה רְקוּד :	עַתָּה סְפוּד
ה	וְעַתָּה פְּנוּס אֲבָנִים	עַתָּה לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים
	וְעַתָּה לְרַחֵק מִתְּהַבֵּן :	עַתָּה לְהַבּוֹק
ו	וְעַתָּה לְאַבֵּד	עַתָּה לְבַקֵּשׁ
	וְעַתָּה לְהַשְׁלִיךְ :	עַתָּה לְשַׁמֵּר
ז	וְעַתָּה לְתַפְּוֵר	עַתָּה לְקְרוֹץ
	וְעַתָּה לְדַבֵּר :	עַתָּה לְהַשׁוֹת
ח	וְעַתָּה לְשִׁנּוֹא	עַתָּה לְאַהֵב
	וְעַתָּה שְׁלוֹם :	עַתָּה בְּלִקְחֵיהָ
ט		מִדְּהִיתָיוֹן הַעוֹשֶׂה בְּאֶשֶׁר הוּא עָמַל :

*studia, quae homines moluuntur.* Nur die erste Antithese לעת לעת לאמת passt nicht. Der Satz ist auch sprachlich schwierig; denn לעלת לעלת bedeutet doch eigentlich „zu gebären“ oder „zu erzeugen“, also ebenfalls eine menschliche Thätigkeit, während לעלת לעלת, das Sterben, der menschlichen Spontaneität entrückt ist. Dafür לעלת לעלת zu lesen, wie das Targum hat לעלת לעלת, und das v. d. Palm aufgenommen hat (das.), ist misslich. — Ueber לעלת לעלת s. Glossar. Komisch nimmt sich noch Hengstenbergs Uebersetzung mit „Verlangen“ aus, als ob die Bedeutung לעלת לעלת für Zweck, Geschäft, Sache *χρημα, πραγμα* nicht feststände. — Ueber לעלת לעלת s. Glossar. Ob dem Verf. Timons Spruch bekannt war *ὄρα ἐργᾶν, ὄρα δὲ γαμεῖν, ὄρα δὲ πεπαῦσθαι*, wie Grotius anführt (p. 430), lässt sich nicht entscheiden.

V. 3 לעלת לעלת bedeutet meistens, wenn die Urheber Menschen sind, im Kriege oder durch Richterspruch, also mit einer gewissen Berechtigung „tödten“; „verwunden“ bedeutet es gar nicht. Der Sinn ist also klar: zu einer Zeit wenden die Menschen allen Eifer darauf an, einen Mitmenschen vom Leben zum Tode zu bringen, und zu einer andern wenden sie Sorgfalt an, einen dem Tode nahen Menschen zu heilen. Die Aufeinanderfolge לעלת לעלת — לעלת לעלת ist paronomasierend. — לעלת לעלת, neuhebräisch „tanzen“ schliesst sich an das Vorhergehende logisch an.

V. 5. „Steine wegwerfen“ bedeutet eine Mauer zerstören, 2 Könige

Eine Zeit geboren zu werden und eine Zeit zu sterben; 2  
eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit, das Gepflanzte aus-  
zureissen.

Eine Zeit zu tödten und eine Zeit zu heilen; eine Zeit 3  
niederzureissen und eine Zeit zu bauen.

Eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen; Zeit zu 4  
trauern und Zeit zu tanzen.

Eine Zeit, die Steine wegzuschleudern und eine andere, 5  
Steine zu sammeln; Zeit zu umarmen und Zeit den Um-  
armenden zu entfernen.

Eine Zeit zu suchen und eine andere zu verschleudern; 6  
eine Zeit sorgfältig aufzubewahren und eine andere weg-  
zuwerfen.

Eine Zeit zu zerreißen und eine andere zu flicken; 7  
eine Zeit zu schweigen und eine andere zu sprechen.

Eine Zeit zu lieben und eine andere zu hassen, eine 8  
Zeit zum Krieg und eine andere zum Frieden.

Welchen bleibenden Nutzen hat nun der, der es thut, 9  
von dem womit er sich abquält?

3, 25, Jeremia 9, 18. In Vers 3 war von der Umzäunung die Rede, hier aber von schützendem Hause oder der Stadt. Auf der einen Seite geben sich die Menschen im Kriege Mühe, eine feste Stadt zu zerstören und nicht einen Stein auf dem andern zu lassen, sondern sorgfältig jeden auf den Anger zu werfen, und auf der andern Seite sammeln sie ebenso sorgfältig jeden Stein zum Festungsbau. Obwohl von keinem Codex und von keiner Version unterstützt, ist doch die Leseart  $\text{לְבָנֵי־הַיָּם יִרְדּוּ}$  vorzuziehen. Die Inconsequenz zeigt sich auch in dem sympathischen oder antipathischen Verhalten der Menschen zu einander. Das eine Mal läuft man dem Freunde entgegen, ihn zu umarmen, und das andere Mal stösst man denjenigen ab, welcher uns liebevoll mit offenen Armen entgegen kommt.

V. 6. 7. Dieselbe Inconsequenz zeigt sich im Verhalten der Menschen zu den Dingen. Das eine Mal wird ein Ding sorgsam aufgesucht und aufbewahrt, das andere Mal verschleudert und geworfen, das eine Mal zerrissen und das andere Mal zusammengenäht.

V. 8 schliesst die ganze Reihe ab. In Privat- und in internationalen Verhältnissen zeigt sich ganz besonders diese Unbeständigkeit und Inconsequenz, dass die Einzelnen einander bald lieben und bald hassen, und dass Völker mit einander bald Krieg führen und bald Frieden schliessen.

V. 9—11. Die Frage  $\text{וְהַיֵּשֶׁת׃ מִי־יִצְלַח}$  will durchaus verneinen, dass der

רֵאִיתִי אֶת־הַעֲנָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לְבְנֵי הָאָדָם לְעֵנֹת בּוֹ: י  
 אֶת־הַפֶּלַע עָשָׂה יָפָה בְּעֵתוֹ גַּם אֶת־הָעֶלֶם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלֵי יא  
 אֲשֶׁר לֹא־יִמָּצֵא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מִרֹאשׁ  
 וְעַד־סוֹף:

יב נִדְעָתִי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לְשִׁמוּנָה וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיֵּיו: יב  
 יג גַּם כֹּל־הָאָדָם שָׂיֵאֱכֹל וְשָׂתָה וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ מִתַּת יג  
 אֱלֹהִים הוּא:

יד נִדְעָתִי כִּי כֹל־אֲשֶׁר גַּעֲשָׂה הָאֱלֹהִים הוּא יְהִיָּה לְעוֹלָם עָלְיוֹ יד  
 יא אֵין לְהוֹסִיף וּמִמָּנֵי אֵין לְגָרוֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שְׂוִירָאוֹ מִלְּפָנָיו: יא  
 טו מִהֲשִׁתְּרָהּ כָּבֵד הוּא וְאֲשֶׁר לְהוֹיֹת כָּבֵד חָיָה (וְהָאֱלֹהִים יִבְשֵׁשׁ טו  
 אֶת־נִדְקָה: )

Mensch etwas Dauerndes יהיון verfolgt, dass er sich consequent bleibt. Gott hat es so angelegt, dass der Mensch bald auf das Eine, bald auf das Entgegengesetzte seinen Eifer richtet, Gott hat die Gelegenheit ער herbeigeführt, und die Menschen strengen sich an, eben das von der Zeit Erforderliche zu thun, ohne zu wissen, dass sie eine Penelope-Arbeit verrichten. Diese Unwissenheit kommt ebenso von Gott, wie das בי לעית; Beides hat Gott veranstaltet — נתיך. Man bemerke die Parallele נתיך הענין und גם את העלם נתן. (Ueber עלם als Unwissenheit s. Glossar). — רֵאִיתִי אֶת־הַעֲנָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים אֶת־הַעֲנָן wie 1, 13. — מִבְּלֵי in V. 11 ist vielleicht eine Dittographie von dem vorangehenden בלבם. An der Bedeutung der Negation אֶשֶׁ־לֹא ὅπως μὴ ist nicht zu rütteln. Der Sinn des Ganzen ist: der Mensch verfolgt im Augenblick ein Ziel in der Meinung, es hange alles davon ab, und ahnt im Augenblicke nicht, dass er zu einer andern Zeit das Entgegengesetzte mit eben so viel Eifer erstreben wird. Diese Unwissenheit (עלם) ist eben von Gott veranstaltet, es soll eben das in dieser Zeitspanne Erforderliche erstrebt werden, mit der Täuschung, dass es eine Dauer haben werde. — Nur auf diese Weise ist der Gedankengang in diesen Versen im Zusammenhange mit den Antithesen zu erfassen.

V. 12—13. Erst hier führt der Verf. einen seiner Hauptgedanken aus, dass dem Menschen nur das Eine bleibe, seines Lebens zu geniessen, was später zum Schluss noch weiter mit vielem Nachdruck auseinander gesetzt wird. — Alle besonneneren Ausleger, die Alten: Ibn-Esra, Luther, die vom vorigen Jahrhundert: v. d. Palm, Spohn, Zirkel und die Neueren: Knobel, Herzfeld und Hitzig, erklären, wie auch der Sinn erfordert, „und das Gute zu ge-

Ich habe erfahren, dass Gott diese Beschäftigung den 10 Menschen gegeben hat, sich damit zu quälen.

Alles hat Er vortrefflich zu seiner Zeit gemacht, auch 11 die Unwissenheit hat Er ihnen in das Herz gegeben, dass der Mensch das Werk, das Gott von Anfang bis Ende gemacht hat, nicht finden soll.

Ich habe (daher) erfahren, dass nichts besser für den 12 Menschen sei, als sich zu freuen und das Gute in seinem Leben zu geniessen.

Und so oft der Mensch isst und trinkt und das Gute 13 genießt bei all seiner Mühe, so ist das eine Gottes-Gabe.

Ich habe erfahren, dass alles, was Gott gemacht hat, 14 auf immer so bleiben wird, dazu ist nichts hinzuzuthun, und davon ist nichts hinwegzunehmen, und Gott hat es so gemacht, damit sie ihn verehren sollen.

Was geworden ist, das war schon längst, was werden 15 soll, war längst (Gott wird den Verfolgten suchen).

niessen.“ Nur Ewald, Hengstenberg und mit ihnen Zöckler bleiben dabei, es durch „Gutes zu thun“ wiederzugeben, obwohl sich im ganzen Buch weder Wort-, noch Sach-Parallele dafür findet. In der sprachlichen Erklärung weichen die Ausll. von einander ab. Zirkel meint: עשה טיב stünde für *εὖ πράττειν* (s. Anhang III). Man darf sich nicht geniren, dafür ולראות טיב zu lesen in der Bedeutung „geniessen“ (s. Glossar). — Das Wörtchen במ macht den Ausll. viel Schwierigkeit. Man muss dafür geradezu lesen באדם, wie oben II. 24, und es für לאדם nehmen. Das כל האדם macht ebenfalls exegetisches Bedenken; man könnte dabei חלק substituiren. Indess haben aber sämtliche Versionen das כל. Man muss also כל adverbialiter von der Zeit fassen, wie I Samuel 2, 13) „so oft“ und viele andere Stellen.

V. 14. Statt יעשה haben O. und Pesch. רעביה *ἐποίησεν* — Es ist derselbe Gedanke wie I. 9, 15. Diese Einrichtung, dass der Mensch nichts an dem Gange der Ereignisse ändern könne, weist die Menschen auf Gott, als den Urheber, und befördert die Gottesfurcht.

V. 15 führt den Gedanken von 14 weiter, der nur durch den Zwischensatz: עשה שיהיה unterbrochen wurde. Es ist Alles determinirt. Vor להיות muss man sich denken oder vielleicht gar עתיד, das im Neuhebräischen futurum bedeutet — ראשי עתיד להיות. Der Schluss des Verses יבא יהא־להם bleibt dunkel. Die Uebersetzung der Vulgata, welche zu diesem Verse passen würde, *et Deus instaurat quod abiit*, lässt sich durch das Wort ירה nicht decken. Im Talmudischen bedeutet allerdings ירה „eilen“ (Pesachim p. 87<sup>a</sup>); aber

ועוד ראיתי פתח השמש מקום המשפט שמה הרשע ומקום טו  
 הצדק שמה הרשע :  
 אמרתי אני בלבי אתה צדיק ואתה רשע ישפט האלהים יי  
 בריעת לכל חפץ ועל כל המעשה שם :  
 אמרתי אני בלבי על דברת בני האדם לבקרם האלהים יי  
 ולראות שהם יבנהמה המה להם :  
 כי מקרה בני האדם ומקרה הבנהמה ומקרה אחד להם יי  
 כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן הבנהמה  
 און כי הכל הקבל :  
 הכל הולך אל מקום אחד הכל הנה מן העפר והכל שב ב  
 אלה העפר :

man kann damit nicht den Begriff „enteilen“ verbinden. Herzfeld's Erklärung ערה als das „Frühere“ ist unerwiesen. Es ist möglich, dass dieser Schlusssatz dislocirt ist von III, 17, oder dass er ein Bruchstück eines fehlenden Verses oder mehrerer Verse ist.

V. 16. Hier beginnt eine neue Gruppe, ein Bild der Zeit und eine Betrachtung über dieselbe. צדיק bedeutet im Kohélet, wie in der späteren jüdischen Literatur, nicht ein Gerechter, sondern ein Frommer, der die Vorschriften der Religion und des Gesetzes befolgt, VII, 15, 16, 20. IX. 2. Folglich ist das Abstraktum צדק als Frömmigkeit zu nehmen. Da der Verf. kein Stümper in der Diktion war, so kann er unmöglich das Wort רשע zweimal gesetzt haben. Ich vermute, dass ursprünglich רשע gestanden hat. Dann bildet der Satz nicht eine Tautologie, sondern eine Anklage zugleich gegen die Vertreter des Rechts und die der Religion, gegen Königthum und Priesterthum.

V. 17. Schon v. d. Palm und Döderlein, nach ihnen Elster und unabhängig von ihnen Luzzatto haben שם für שם emendirt. V. d. Palm p. 138: *Pro שם quod malum praebet idoneum sensum, potius lege שם*. Der Sinn ist klar: da Gott für Alles eine Zeit gesetzt hat, so müsste der Frevler auch einmal bestraft werden. Das Urtheil ist aber nicht unbedinget, sondern nur eine Meinung des Verf. Daher die Begründung — כי עת לכל העין — Aber שם „dort oben, im Himmel“ zu erklären, damit können sich nur homiletische Exegeten befriedigt finden.

V. 18 ist einer der schwierigsten in Kohélet und hat die verschiedenfachste Anslegung erfahren. Man muss dabei vom Gewissen ausgehen. 1) על רב-רב kann nichts anderes als Präpos. wie על רב-רב sein. In den andern zwei Fällen in Kohélet hat es nur diesen Sinn (vergl. Glossar).

## 2.

Und noch habe ich erfahren unter der Sonne: An der 16  
Stätte des Rechtes da ist die Ungerechtigkeit, und an der  
Stätte der Frömmigkeit da ist die Sünde.

Ich meinte in meinem Innern, den Frevler müsste Gott 17  
richten; denn Zeit für jede Sache und für jedes Thun hat  
Er gesetzt.

Ich meinte aber in meinem Herzen: wegen der Menschen 18  
(geschicht's), damit sie Gott belehre und ihnen zeige, dass  
sie wie das Vieh sind.

Denn das Begegniss der Menschenkinder und das Be- 19  
gegniss des Viehes, ist ein und dasselbe Begegniss für sie,  
wie dieses stirbt, so sterben Jene, und ein und derselbe  
Odem ist allen (Beiden), denn einen Vorzug des Menschen  
vor dem Thiere giebt's nicht; denn alles ist Hauch.

Alles geht zur selben Stätte, Alles ist aus dem Staub 20  
geworden, und Alles kehrt in den Staub zurück.

2) Statt לְרֵאִיָּהּ muss man Inf. Hiphil lesen לְרֵאִיָּהּ wie O. τὴ δειξαι; Pesch. ולמחיתו ההנך אך בעשרה אמן. Auch im Midrasch schimmert die L.A. noch durch: לְרֵאִיָּהּ וְלִקְרָאִיָּהּ לְעֵלָם שֶׁהַדְּשָׁעִים נִשְׁלָו בְּהַמָּה . . . רָבִי אֶהֱרַח אֶת וְלִחְרָאִיָּהּ . . . לְאֻמּוֹת הָעוֹלָם הַאֵךְ יִשְׂרָאֵל נִשְׁבַּח אַחֲרָיו בְּהַמָּה ist der Sinn ziemlich deutlich.

V. 18 hängt nämlich mit V. 16 zusammen. Warum wird an der Stätte der Gerechtigkeit Unrecht geübt? Damit sich die Menschen ihrer Unwissenheit so recht bewusst werden. Stünde לְרֵאִיָּהּ nicht, so wäre der Sinn klar: על הרבה בני האדם לְרֵאִיָּהּ שֶׁהֵם בְּהֵמָה הַמָּה. Man muss also nur dem störenden Verbum לְרֵאִיָּהּ beizukommen suchen. Jedenfalls muss es synonym mit לְרֵאִיָּהּ sein, da beide durch ו verbunden sind. Am füglichsten passt noch die Bedeutung „sie zu läutern“, wie es viele Ausl. nehmen = לְקַרְרָם, wenn nicht anzunehmen ist, dass ursprünglich לְהִתְרַקַם gestanden. — Das לְרֵאִיָּהּ als Paronomasie zu הַמָּה ist des Guten zu viel. Es ist wohl von der untern Zeile hinaufgekommen, oder das הַמָּה kann dittographisch von der Endung בְּהֵמָה sein. — Kaum braucht daran erinnert zu werden, dass בְּהֵמָה hier wie = בַּזֵּר = בְּזֵרָה, brutus, brutum, „dumm“ bedeutet, wie Ps. 73, 22. בְּהֵמָה הִיָּתִי עֵמֶךְ.

V. 19. Die neueren Erklärer nehmen fälschlich das Wort נִקְחָהּ im Anfang als Prädikat, es ist vielmehr das erste Glied vom Stat. Construct., wie es Luzzato richtig auffasst, und sollte Zere statt Segol haben. Das Centrum des Gedankens ist nicht: dass der Mensch gleich dem Vieh sterben müsse, sondern dass sein Geist oder Lebensprincip

מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הֲעֹלָה הִיא לְמַעַלְהָ וְרוּחַ הַבְּהֵמָה כֵּן  
 הַיֹּרֶחַ הוּא לְמִשְׁהָ לְאַרְץ :  
 וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׁמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו כִּי־הוּא כֵּן  
 הִלְקוּ כִּי מִי יבִיאֵנוּ לְרֵאוֹת בְּמִה שְׂיִהְיֶה אַחֲרָיו :  
 וְשִׁבְתִּי אָנֹכִי וְאָרְאָה אֶת־כָּל־הַעֲשָׂקִים אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת א \* ד  
 הַשָּׁמַיִם וְהָאֲדָמָה וְהַמַּעַשֵׂת הַעֲשָׂקִים וְאֵין לָהֶם מִנְהֵם וּמִיַּד עֲשִׂיָהֶם  
 כֹּחַ וְאֵין לָהֶם מִנְהֵם :  
 וְשִׁבַּח אָנֹכִי אֶת־הַמַּתִּים שֶׁנִּבְרָר מִתּוֹ מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הִמָּה ב  
 חַיִּים עֲדָנָה :  
 וְטוֹב מִשְׁנִיָּהֶם אֵת אֲשֶׁר־עָדָן לֹא הָיָה אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־ג  
 הַמַּעֲשֵׂה הָרַע אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם :  
 וְרָאִיתִי אָנֹכִי אֶת־כָּל־עֲמֹל וְאֵת כָּל־כְּשָׁרוֹן הַמַּעֲשֵׂה כִּי הוּא ד  
 קָנָאת־אִישׁ מִרֵּעֵהוּ בְּסוּדוֹ הַקָּבֵל וְרַעֲיוֹת רוּחַ :

(ריה) nicht vom Vieh gradativ verschieden sei: לכל ויחה אהר לכל, und dann die Ausführung V. 20 u. 21, um die Unsterblichkeit leugnen oder wenigstens bezweifeln zu können. ' כמות זה יג' will auch nicht sagen, dass der Mensch wie das Vieh stirbt, sondern dass beide auf gleiche Weise sterben.

V. 21. Man sagt gegenwärtig nicht mehr Neues, dass, da sämtliche Versionen, das Targum mit einbegriffen, die העילה und היורה fragend übersetzen, der Vers die Unsterblichkeit geradezu bezweifelt. Aber Stümper in *Grammaticis* kamen darauf, dass die Punktatoren oder die Masora hier geflissentlich zu Gunsten der Unsterblichkeitstheorie die Vocalisation der beiden ה geändert hätten. Es ist hier gar nichts geändert, noch beschönigt. Das ה Interrogativum hat öfter vor Gutturalen ein Kamez האיש אהר יחבא נחמא, Numeri 16, 31. האים הייבון Richt. 6, 21; auch in השדה עין השדה, Deut. 20, 19 kann das ה nur ein fragendes sein, das die Versionen ins Negative umsetzen. Vor י hat das ה ein volles Pathach mit darauf folgendem Dagesch, Levit. 10, 19 הַיִּטֵּב בְּעֵינֵי ה'. Nur systematische Tendenzwitzer konnten hier in העלה und היורה eine tendenziöse Aenderung erblicken. Unbegreiflich ist es aber, wie Ewald und Andere noch היה als Objekt annehmen konnten, statt es als unabhängiges Subjekt anzusehen.

VI. V. 1. Eine neue Erfahrung, eigentlich eine Fortsetzung von III. 16. Für עֲשָׂקִים braucht man nicht mit Luzatto עֲשָׂקִים zu lesen,

Wer weiss, ob der Geist der Menschenkinder nach 21  
oben steigt, und der Geist des Viehes hinunter fährt unter  
die Erde?

Und ich habe erfahren, dass nichts besser sei, als dass 22  
sich der Mensch seiner Werke freue; denn das ist sein  
Theil, denn wer wird ihn heimbringen, zu sehen, was nach  
ihm sein wird?

## 3.

Wiederum sah ich alle Unterdrückungen, welche unter IV, 1  
der Sonne geschehen. Sieh' da! die Thränen der Bedrückten,  
ohne einen Tröster zu haben, und in der Hand ihrer Be-  
drücker ist Macht, ohne dass jene einen Helfer haben.

Und ich pries glücklicher die bereits gestorben sind, 2  
als die, welche noch leben,

Und noch glücklicher als Beide, denjenigen, der noch 3  
gar nicht geworden ist, der nicht das böse Thun gesehen  
hat, welches unter der Sonne geschieht.

Und ich habe ferner erfahren, dass alle Mühe und alle 4  
Anstrengung der (schlimmen) Handlung Eifersucht des  
Einen gegen den Andern ist, das ist eben auch Thorheit  
und Jagd nach Wind.

da diese Form auch als Abstraktum gebraucht wird, wie ענינם בתולים  
ואין להם מנחם Amos III 10. — Die Tautologie von ענינם  
macht auf eine Corruptel aufmerksam, wie oben bei עָשָׂה III. 16. Die  
Pesch. hat dafür beim zweiten Male וְלִיִּית לְהָךְ מַעֲרִיב, fast ebenso die  
Vulgata: *nec posse resistere eorum violentiae, cunctorum auxilio desti-  
tutus*. Man müsste also lesen אין להם משיג. Für ניד schlägt Luzzatto  
vor: ביד עשקהם zu lesen.

V. 2 nehmen Hitzig und Hengstenberg richtig als Infinitiv-  
Fortsetzung des Finitum. Der Pleonasmus מתי שנובר מתי ist auf die Regel  
zurückzuführen, dass die hebr. Sprache, wie die griechische, Komple-  
mente des Verbalbegriffes liebt: δαλέω δαλείας, μάχην μάχεσθαι, πόλεμον  
πολεμῆν = עבד עבודה, שגר משמרת. Aehnlich Richt. 16, 30 הַמָּוֶת אֲשֶׁר הָיִיתָ.  
Ebenso הַחַיִּים — אֲשֶׁר הָיִים.

V. 4. Ueber כשֶׁךְ s. Glossar. Unter המנחם ist zu verstehen: המנחם  
ההה des vorhergehenden Satzes. Aus קאה entspringt das böse Thun  
unter der Sonne. Man hat gar nicht nöthig dem Worte die Bedeu-  
tung „Neid“ unterzulegen, die es weder hier, noch an anderen Stellen,  
weder als Nomen, noch als Verbum hat.

- ה הפסיל הבק את־ידיו ואכל את־בשרו ;  
 ו טוב מלא כף נחת מִמְלֵא הַפְּנִים עִמָּל וּרְעוּת רֵיחַ ;  
 ז וּשְׁבַתִּי אֲנִי וְאָרְאַה הֶבֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ ;  
 ח יֵשׁ אֶחָד וְאִין שְׁנֵי גַם בֵּין וְאֵחַ אִין־לוֹ וְאִין קוֹן לְכָל־עֲמָלוֹ  
 גַּם־עֵינָיו\* לֹא־תִשְׁבַּע עֶשֶׂר וּלְמִי וְאֲנִי עִמָּל וּבְמַחֲסֵר אֶת־נַפְשִׁי  
 מִשׁוּבָה גַם־זֶה הֶבֶל וְעִנְיָן רַע הוּא ;  
 ט טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד אֲשֶׁר יִשְׁלָהֶם שָׂרָר טוֹב בְּעֲמָלָם ;  
 י כִּי אִם־יִפְלוּ הָאֶחָד יָקִים אֶת־חֵבְרוֹ וְאִילוֹ הָאֶחָד שִׁיפֵל וְאִין  
 שְׁנֵי לְהַקְיָמוֹ ;  
 יא גַּם אִם־יִשְׁפָּכוּ שְׁנַיִם וְחָם לָהֶם וּלְאֶחָד אֶחָד יָחָם ;  
 יב וְאִם־יִתְקַצֹּוּ הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם יַעֲמִדוּ נִגְדָו וְהַחֹטֵט הַמְּשַׁלֵּשׁ לֹא יִב  
 בְּמַחֲרָה יִפְתָּק ;

V. 5—6. הבק ריים לשבב braucht nicht dasselbe zu sein, wie שבב in Trägheit bedeutet. Sp. 6, 10; 24, 33, wo es nur durch den Beisatz לשבב Trägheit bedeutet. Hier aber bedeutet es, sich die Hände binden (umarmen), und es ist hier nicht vom Trägen die Rede, sondern von dem, welcher durch Eifersucht auf den Andern zu viel arbeitet, in עמל sich verzehrt. Die griechische Uebersetzung περιβάλε oder περιπλέκεται kann eben auch „umschlingen“ bedeuten. Darauf passt der folgende Vers gut. „Ruhe“, hier als Akkusativ *respectivus* gebraucht, wie es das Targum richtig wiedergibt: טב לגבר מלי השני מיכלא בהניה נפש, wie auch Symmachus richtig verstand: μετὰ ἀναπαύσεως. Statt כף muss man nach dem Targum lesen הַקָּן, denn כף bedeutet „die hohle Hand“, während הַקָּן „die Hand mit etwas gefüllt“ bedeutet.

V. 7. Fälschlich fassen die meisten Erklärer diese Verse 7—12 als Tadel gegen den Geiz auf, wovon kaum eine Andeutung vorhanden ist; denn וּבַמַּחֲסֵר אֶת נַפְשִׁי מִטִּיבָה und יַעֲמִדוּ נִגְדָו לֹא הִשְׁבַּע עֶשֶׂר will blos die übertriebene Gewinnsucht des vereinzelt Dastehenden schildern. Richtig nimmt es Hitzig als Tadel gegen die Isolirungssucht; dafür spricht auch die Schlussentenz: ein dreifacher Faden. אחד hat auch die Bedeutung „allein, einzeln. Josua 22, 20 לֹא יְהוּא אִישׁ אֶחָד לא יהוא איש אחד, 2 אהרן כי אהרן בן אהרן: er ist nicht allein, vereinzelt, umgekommen. Jesaja 51, 2 כי אהרן בן אהרן: „als Einzelnen berief ich ihm.“ Ezechiel 33, 24 אהרן היה אברהם: vereinzelt war Abraham, ohne Familie. Hier muss man also אחד, als einen isolirt Stehenden auffassen, im Gegensatz zu שנים ein Paar. Wenn man יִתְקַצֹּוּ in Verbindung bringen könnte mit Vs. 15 השני השני wo es „Nachfolger“ bedeutet, so würde sich das Ganze

(\* קרי עיניו.

Der Thor umschlingt seine eigenen Hände und zehrt 5  
an seinem eigenen Fleische.

Da doch besser ist, eine Hand voll in Ruhe, als beide 6  
Hände voll in Mühsal und Jagd nach Wind!

## 4.

Ich habe wiederum eine Thorheit unter der Sonne ge- 7  
sehen.

Da giebt es einen Einzelnen, der keinen Zweiten, nicht 8  
einmal einen Sohn und Bruder hat, und kein Ende ist seiner  
Mühe, und sein Auge sättigt sich nicht einmal am Reichthum.  
Für wen mühe ich mich ab und lasse meine Seele am Guten  
darben? Das ist auch Thorheit und ein böses Geschäft.

Besser sind doch die Paare als die Einzelnen, die doch 9  
einen guten Lohn bei ihrer Mühe haben.

Denn wenn sie fallen sollten, so würde der Eine den 10  
Anderen aufrichten können. Wenn aber der Einzelne  
fiel, so gäbe es keinen zweiten, ihn aufzurichten.

Auch wenn Paare liegen (im Winter), so wird ihnen 11  
warm; wie sollte aber einem Einzelnen warm werden?

Und wenn der Einzelne sie angreift, kann das Paar 12  
gegen ihn auftreten, und ein dreifacher Faden reisst nicht  
so schnell.

. . . . .

auf den  $\text{זֶן וְכֵסֶל}$  Vs. 13 beziehen, auf den allein stehenden König,  
der nicht Sohn, nicht Bruder, also keinen Nachfolger hat, der ihm  
zugehian wäre.

V. 10  $\text{יָאֵלֵי}$  nehmen die griechische Version und die Peschito =  
 $\text{לֵי יָאֵלֵי}$  und mit ihnen sämtliche Ausleger. Es ist aber nichts desto-  
weniger abgeschmackt; denn das Fallen ist nicht ein solches Mal-  
heur, dass man davon sagen könnte: „wehe ihm, dass er fiel!“  
Nur dass Targum nimmt es gleich dem neuhebräischen  $\text{לֵי יָאֵלֵי}$ ; es  
übersetzt  $\text{יָאֵלֵי דֵּי יָאֵלֵי}$  (vergl. Glossar  $\text{אֵלֵי}$ ).

V. 11. Hier ergänzt das Targum etwas mit Takt oder nach einem  
vorgelegenen Texte  $\text{בְּחֵיף לְהֵיטֵן בְּחֵיף}$  „im Winter“. Man braucht es also  
nicht auf ein Ehepaar zu beziehen, sondern auf den Vortheil, den  
zwei zusammen Verbundene haben, im Gegensatz zu einem Isolirten.

V. 12. Man muss sich durchaus entschliessen, zu lesen  $\text{וְיָאֵלֵי}$  und  
 $\text{דֵּי יָאֵלֵי}$  als Subjekt zu nehmen, sonst bringt man keinen Sinn heraus.  
(Ueber  $\text{תָּקַף}$  und  $\text{נָגַד}$  s. Glossar).

טוב ילד מוסרן ורחם ממלךך זמן ויכסיל אשר לא תדע להזהר יג  
 עוד ;  
 בריבית הסורים יצא למלךך כי גם במלכותו נולד רש : יד  
 ראיתי את־בל־החיים המנהל־לים תחת השמש עם הנלד טו  
 השני אשר יעמד תחתיו :  
 אין־קץ לכל־העם לכל אשר־היה לפניהם גם האחרונים טז  
 לא ישמחו־בו ברגס־זה הקל ורעיון ריבה :

V. 13—16 haben die Erklärer zur Verzweiflung getrieben. Sie ahnen darin einen historischen Hintergrund, ohne ihn angeben zu können (vergl. Zöckler z. St. S. 156). „Der alte thörichte König“ ist aber leicht zu finden, wenn man genau IX, 16 beachtet: „Wehe Dir, Land, dessen König ein Sklave ist.“ Der König, der eigentlich ein Sklave war, ist eben der alte thörichte König und bildet einen Gegensatz zum „weisen Jüngling“, seinem Nachfolger. Doch zunächst muss das Linguistische in diesen Versen geklärt werden. Statt אָפָּ perfect lasen die O. אָפָּ futur.: *ὅτι ἐξ οὐκ τῶν δεσμιῶν ἐξελίεσεται τὸ βασιλεῦσαι*. Es ist also von etwas Zukünftigem die Rede. בית־הכיסוי wegen des defekten א als „Haus der Verworfenen“ mit Ewald und „Haus der Flüchtlinge“ mit Hitzig zu nehmen, ist zu abgeschmackt; sämtliche Versionen geben es durch „Kerker“ wieder. Das Wort נִלְד־ haben die Ausll. missverstanden, es bedeutet, wie in der Mischnahsprache „Werden“ (vergl. Anhang III). Fasst man diesen Vers auf diese Weise und zwar in der antithetischen Fassung, wie Symmachus ihn wiedergegeben hat: *ὁ μὲν γὰρ ἐκ φυλακῆς ἐξῆλθε* (LXX *ἐξελίεσεται*) *βασιλεῦσαι, ὁ δὲ* (LXX *καίγε ἐν βασιλείᾳ ἐγενήθη*) *ἐγένετο πενής* — so giebt es einen sehr guten Sinn und spiegelt ein geschichtliches Faktum ab.

V. 16 ist in recipirter Fassung nicht zu verstehen, und die Erklärungen der neueren Ausleger zeugen nur von Verzweiflung. „Kein Ende war alles Volkes, aller derer, welchen er vorstand“ (Knobel); „Kein Ende nahm alles Volk, ein Jeder, der ihm gegenwärtig war“ (Herzfeld); „Kein Ende hat alles Volk, das vor ihnen war“ (Ewald); „Nicht ist ein Ende allem Volke, allen, denen er vorgeht“ (Hengstenberg). Der Vers gehört allerdings unter die schwierigsten in diesem Buche. Er scheint geschädigt zu sein. Ich biete versuchsweise ein Remedium, das aber zum Theil die Version der Peschito und der Vulgata für sich hat. לכלהין ההו קדמיה לבל אשר היה לפניו *qui fuerunt ante eum* d. h. לבל אשר היו לפניו. Der erste Theil des Verses scheint mir statt אֵין קין לבל העם לבל אשר יג mit v. d. Palm (p. 143) gelesen werden zu müssen: אֵין קין לבל העמל כל אשר *opus est levi mutatione vocis עמל in, cujus postrema linea ante sequentem*

Besser ein unglücklicher und weiser Jüngling, als ein 13  
alter und thörichter König, der nicht einmal sich warnen  
zu lassen weiss.

Denn aus dem Gefängnisshause wird (jener) zu regieren 14  
herauskommen, denn in seiner Regierung ist (dieser) un-  
glücklich geworden.

Ich habe gesehen, dass alle Lebenden, die unter der 15  
Sonne wandeln, (es) mit dem Jüngling, dem Zweiten, hal-  
ten, der an dessen Stelle treten wird . . . .

↳ *facile potuit excidere. Sane quomodocunque dictio: nullus erat finis omni populo, hoc loco explicetur, nullus oritur sensus idoneus, in quo acquiescas.* Der Sinn wäre „Kein Ende der Bemühung des alten thörichten Königs.“ Der ganze Vers würde sich etwa so gestalten, wenn man לַשָּׂנִי statt לַפְּנִיחַם liest: כֹּל אֲשֶׁר הָיָה אֵין קֵץ לְבַל הַעֲמֹל . . . כל אשר היה לַשָּׂנִי גם האחרונים לא ישמחו בו עמו היה לַשָּׂנִי ist gleich עמו היה לַשָּׂנִי „Jemandem dienen.“ Das hat v. d. Palm nur errathen: אֲשֶׁר הָיָה לַפְּנִיחַם *puto hoc loco verti debere: qui erat coram illis, qui iis obversabatur* (belegt ist diese Parallele eigentlich nicht). „Alle die ihm dienten, auch die letzten werden sich seiner (des alten thörichten Königs) nicht freuen.“

Indessen unbeschadet der Auffassung des 16. Verses, weist die ganze Gruppe auf ein geschichtliches Faktum. Auf das Verhältniss von Salomo, Rehabeam und Jerobeam passen die Verse durchaus nicht. Der Hintergrund, welchen Hitzig dafür zeichnete, kann keinen Anspruch auf Beifall machen. Unter dem alten König soll der Hohepriester Onias II, der von Josephus als ein Geizhals geschildert wird (Antiq. XII, 4, 2), gemeint sein, weil er *προστάτης τῷ λαῷ* genannt wird, und unter dem weisen, armen Jüngling soll sein Neffe, der Steuerpächter Joseph, verstanden werden müssen (S. 157). Dabei muss מֶלֶךְ zu einem Volksvorsteher herabgedrückt und בֵּית הַסֵּדֶר so ziemlich eliminirt werden. Viel besser passt die Versgruppe auf Herodes und seine Feindseligkeit gegen seine eigenen Kinder, namentlich gegen einen, den Sohn der Mariamne, Alexander, welcher, zum Nachfolger bestimmt, durch Anklagen vom Vater in den Kerker geworfen wurde. Josephus hat diesem zugleich schauerlichen und hässlichen Familiendrama viele Kapitel gewidmet. Gleich im Beginn der Erzählung von der Feindseligkeit zwischen dem Vater und den Söhnen führt er die beiden Söhne als Lieblinge des Volkes ein. Als sie Herodes zuerst aus Rom, wo sie erzogen worden waren, nach Jerusalem zurückgebracht hatte, zeigte das Volk den Jünglingen viel Sympathie (Alterth. XVI, 1, 2.) *σπυδὴ περὶ τὰ μειράνια τῶν ὄχλων ἦν, καὶ περίσπυτοι πάντων ἐγγερόμεσαν, τῷ τε μέγθει τῆς περὶ αὐτοὺς τύχης κοσμοῖμενοι,*

שִׁמְרֵי רִגְלֶיךָ פֶּאֶשֶׁר תִּלְכֶּךָ אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לְשִׁמְעֵי  
מִתַּת הַפְּסִילִים זָבַח בְּיָאִינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע :

אֶל־תִּבְהַל עַל־פִּיךָ וְלִבְךָ אֶל־יַמְדוּר לְהוֹצִיא דָּבָר לִפְנֵי א  
הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בְּשִׁמְיָם וְאַתָּה עַל־הָאָרֶץ עַל־פִּיךָ יְהוִי  
דְּבָרְךָ מְעֻשִׂים :

ב כִּי בָּא תִּהְלֹם בְּרַב עֲנָן וְקוֹל פְּסִיל בְּרַב דְּבָרִים :  
פֶּאֶשֶׁר תִּדּוּר נָדָר לְאֱלֹהִים אֶל־תִּאָּחֵר לְשִׁלְמוֹ כִּי אֵין תִּפְּץ  
בְּפְסִילִים אֶת אֲשֶׁר־תִּדּוּר טִלְמִים :

ד טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדּוּר מִשְׁתַּדּוּר וְלֹא תִשְׁלַם :

*καὶ βασιλικῶν κατὰ τὰς μορφὰς ἀξιώματος οὐκ ἀποδόντες.* Aber gerade wegen ihrer Beliebtheit wurden sie Gegenstand des Hasses und Neides der Herodianischen Familie und zuletzt des Vaters selbst, so dass er den Anklagen gegen sie Gehör gab, dass sie ihm nach Krone und Leben trachteten. Diese Anklage richtete sich am meisten gegen Alexander, der, wie es scheint, der ältere der beiden war; der jüngere, Aristobul, galt nur als passiver Mitschuldiger. Drei Mal klagte sie Herodes öffentlich des versuchten Vaternordes an. Zum ersten Male vor dem Kaiser Augustus, wobei Alexanders Beredsamkeit den Schlag abwendete (das. 4, 3 fg.). Diese erste Scene fiel gegen das 28. Jahr der Herodianischen Regierung vor, um das Jahr 9 der vorchristlichen Zeit (das. 5, 1). In Folge der zweimaligen Anklage liess Herodes seinen Sohn Alexander fesseln und in den Kerker werfen (das. 8, 3) *καὶ συλλαβὸν ἔδησε τὸν Ἀλέξανδρον (Ἡρώδης).* Dieses mag im darauffolgenden Jahre geschehen sein. Herodes war damals mehr als 60 Jahr alt. Auf diesen Zeitpunkt, während Alexander, der weise und unglückliche Jüngling, der die Sympathie des Volkes für sich hatte, im Kerker war, scheint diese Versgruppe anzuspielen, und in derselben Zeit scheint der Verf. Kohélet geschrieben zu haben. Das Volk erwartete oder wünschte, dass der gefesselte Jüngling aus dem Kerker befreit werden und die Regierung anstatt des alten, thörichten Königs übernehmen werde, der gegen sein eigenes Fleisch und Blut wüthete und aus tausend Gründen verhasst war.

Die Verse IV, 17. — V. 1—6, welche eine Gedankengruppe bilden, können als unverstanden gelten, weil der Grundgedanke nicht ermittelt wurde. In dieser zusammenhängenden Versgruppe, welche von Opfer und Gelübde spricht, berühren zwei Verse den Traum. Diese Verbindung von Traum und Gelübde ist von keinem Ausl. beachtet worden, und darum ist die bisherige Erläuterung sämmtlicher Ausleger verfehlt. Der Zusammenhang liegt in der superstitiösen Anschauung,

## 5.

Beachte Deine Schritte, so oft Du gehst in den Tempel IV, 17 zu opfern. Zu hören ist besser als das Spenden von Opfern der Thoren; denn sie wissen weder Gutes, noch Böses zu thun.

Sei nicht übereilt bei Deinem Ausspruche, und Dein V, 1 Herz soll nicht vorschnell ein Wort vor Gott aussprechen; denn Gott ist im Himmel und Du bist auf Erden, darum sollen Deine Worte wenig sein.

Denn der Traum kommt in Folge vielen Geschäftes, 2 und das Geschwätz des Thoren in Folge vieler Worte.

Wenn Du Gott ein Gelübde gelobest, so säume nicht, 3 es zu leisten; denn er hat kein Wohlgefallen an Thoren. Das was Du gelobt hast, leiste.

Besser Du gelobest nicht, als dass Du gelobest und 4 nicht leistest.

dass ein böser Traum eine unheilvolle Wirkung haben müsse, wenn er nicht durch ein Sühnemittel gewissermassen sofort paralysirt wird. Als ein Sühnemittel gegen böse Träume war bekanntlich bei den Griechen der *ἀποτροπιασμός* eingeführt. Aeschylos lässt in den „Persern“ die greise Atossa, Mutter des Xerxes, so wie sie von einem bösen Traume erschreckt wird, alsbald sich dem Altar nähern, um ein Opfer zu bringen und die Götter zu versöhnen (V. 203—4: *βουῶ προσέστην, ἀποτρόποισι δαίμοσι θέλονσα θῦσαι πέλανον*). In Sophokles', „Elektra“ sendet Klytemnästra durch ihre Tochter ein Sühnopfer zum Grabe Agamemnons, weil sie im Traume ihn, ihren ermordeten Gatten, gesehen hatte. Vergl. darüber bei Wilh. Ad. Becker, Charikles, S. 243, wo bewiesen ist, dass dieser Apotropiasmus griechische Sitte war. Im alten Testament der vorexilischen Zeit kommt ein solches Opfer nicht vor. Dagegen bemerkt eine talmudische Autorität des dritten Jahrh. Rab: Fasten sei dazu dienlich, böse Träume unwirksam zu machen: *אמר רב יוחנן חשיכה להלם כאש לנשרת* (Sabbat p. 11<sup>a</sup>; Taanit p. 12<sup>b</sup>). Van der Palm citirt ein arabisches Sprüchwort von Maimon „Traum und Gelübde sind Brüder“ *الحلم والمنو اخوان* (p. 147). Es scheint aber zu bedeuten: „Träume und Wünsche sind Brüder.“ Jedenfalls sind hier in Kohélet entschieden Opfergelübde und Traum in Verbindung gesetzt. Man hat also zur Zeit des Verfassers auch in jüdischen Kreisen diesen Apotropiasmus angewendet. Kann das nicht von den Griechen entlehnt sein? Es scheint, dass der Verfasser sich gerade über diese Thorheit hat lustig machen wollen, dass man auf böse Träume so viel Gewicht

אֲלֵתֶינָן אֶת־דְּפִידָא לְחַטִּיא אֶת־בְּשָׂרָהּ וְאֶל־תֵּאמֵר לְפָנַי הַמְּלֵאךְ הַ  
 פִּי שְׂגָגָה הִיא לָמָּה יִקְצַף הָאֱלֹהִים עַל־קוֹלָהּ וְהִיבֵל אֶת־מַעֲשֵׂיהָ  
 יִדְרֶה :

פִּי בְּרַב חַלְמוֹת וְהַקְּבָלִים וְהַדְּבָרִים הַרְבִּיבָה פִּי אֶת־הָאֱלֹהִים יִרָא : ו  
 אֶסְרַעֲשֶׂק רֵשׁ וְגִגֹּל מִשְׁשֶׁט וְנָדַק תִּרְאֶה בְּמִדְיָנָה אֶל־תִּתְחַמֵּה עַל־תְּחַפְּזִין פִּי ז  
 לֹא מַעַל גְּבוֹה שְׁמֵר וְגִבְהוּם עֲלֵיהֶם :

legte; das liegt in dem Verse כִּי בֹא הַחַלְמוֹת בְּרַב עֵינִי. Nebenher machte er auch den Wankelmuth der Gelobenden lächerlich, die heute ein Opfer geloben und morgen, bereuend, es nicht liefern mögen. Von pharisäischem Opferwesen, woran sich die Ausll. mit einer gewissen Behaglichkeit anklammern, ist natürlich hier keine Rede. — V. III, 17 ist jedenfalls schadhaf, nach לשמע fehlt טיב, wie Samuel I. 15, 22. Statt וקריב muss gelesen werden: לְקָרִיב, und der Schluss wird im Targum durch לביש אים wiedergegeben, wovon in der Pesch. noch ein Theil erhalten ist מטל ולא ידעין למעבד דטב, also nicht einmal Gutes, Opfer darzubringen, wissen sie auf die rechte Weise. Nur diese Emendation giebt den rechten Sinn, alle sonstigen Erklärungen sind abgeschmackt. Der letzte Ausl., Zöckler, beruft sich mit seiner Erkl.: „sie wissen nicht, dass sie Böses thun“, auf Jeremias 15, 15, I. Könige 19, 4, Neh. 13, 27, was durchaus hierher nicht passt.

V. V. 1. אל תבהל ist gleich VIII. 3, VII, 9 übereilen, leichtsinnig über den Mund bringen, ein Gelübde in Folge eines bösen Traumes. Vom Gebete ist hier keine Rede, sondern vom Opfern, und dieses liegt in להוציא דבר, wie לבטא לשפתים Levit. V, 4.

V. 2 giebt die Begründung, dass der Traum nichts bedeutet.

V. 3. Der Schluss des Verses sagt nicht dasselbe aus, wie der Anfang. Die Erfüllung soll in derselben Art geschehen, wie das Gelübde gelautet hat, dass es fehlerlos und entsprechend sein soll.

V. 5. Bei מלאך braucht man durchaus nicht an Priester zu denken, gleich Maleachi 2, 7, ebenso wenig wie man bei Hiob 33, 23 an Priester denken darf, sondern an einen einfachen Boten, der von dem Tempelamt beordert wurde, die Gelübnisse einzufordern. Der Herr oder Tempelbote hatte das Recht, bei Versäumnissen von Gelübden zu pfänden. (Arachin p. 21) הריב עילית ושלמים ממשכנין (Arachin p. 21) איתן, diejenigen, welche gelobte Ganz- und Friedensopfer schuldig

Veranlasse nicht, dass Dein Mund Deinen Leib un- 5  
glücklich mache, und sprich nicht vor dem Boten: „es ist  
nur ein Irrthum.“ Warum soll Gott über Dein Geschwätz  
zürnen und das Werk Deiner Hände pfänden lassen —

durch viele Träumerei, Thorheit und viel Worte? denn 6  
nur Gott fürchte!

Wenn Du Druck des Armen und Raub (an der Stätte) des Rechtes 7  
und der Frömmigkeit im Lande bemerkst, so erstaune nicht über die  
Sache, denn ein Höherer wacht über einen Hohen, und über sie  
(wachen) Höhere.

## 6.

[Gut ist Weisheit mit Ackerbesitz und vor-VII, 11  
theilhaft für die, welche die Sonne schauen.]

[Denn gleich Schatten ist die Weisheit und 12  
gleich Schatten das Geld, aber ein Gewinn hat die  
Erkenntniss: die Weisheit erhält ihren Besitzer.]

bleiben, werden gepfändet. Dieses liegt auch im Verbum  $\text{קָבַל}$ , wel-  
ches hier nur bedenten kann, „pfänden lassen.“ Unter Gott ist hier  
die Vertretung des Tempels zu verstehen und  $\text{קִיל כַּסִּיל}$ , gleich  $\text{קִילֶךָ}$ ,  
der Ausspruch, das Gelübde. Die LXX haben zwar statt  $\text{מִלְאָךְ}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ; aber  
sämmliche übrigen griechischen Verss., *Aquila*, Theodotion und Sym-  
machos lasen  $\text{מִלְאָךְ}$  nach der syrischen Hexapla.

In V. 6 ist  $\text{כִּי}$  zu streichen; es ist eine Fortsetzung von V. 5.  
Warum soll Gott zürnen und Dir Deinen Erwerb pfänden lassen in  
Folge der Träume, vieler Worte und Thorheiten?  $\text{לְמַה יִקְצֶה אֱלֹהִים עַל קִילֶךָ}$   
 $\text{וְהַבֵּל אֶת מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ בְּיַב הַלְמִיּוֹת וְגו'$ . Der Schluss  $\text{כִּי אֵין הַאֱלֹהִים יִרְא}$  bezieht  
sich auf die ganze Gruppe als Mahnung, nicht leichtsinnig Gott etwas  
zu geloben oder das Gelobte nicht zu halten oder nicht die bösen  
Träume zu fürchten, sondern Gott.

V. 7. Es ist bereits in der Einleitung (S. 41) angegeben, dass  
dieser Vers nicht hierher passt, sondern dislocirt und zu einer anderen  
Gruppe verschlagen werden muss. Richtig fasst ihn Hitzig als Ironie,  
dass ein Hoher gegen den Andern und auch die Höchsten Nachsicht  
üben, und ihre Ungerechtigkeit ungeahndet bleibt. Zur Wort-  
klärung ist zu bemerken, dass die Ausll. den Vers missverstanden  
haben, wenn sie  $\text{גִּזְלֵךְ}$  mit  $\text{מִשְׁפַּט יָדֶךָ}$  als *Stat. constructus* verbinden.  
Man kann hebräisch  $\text{גִּזְלֵךְ}$  nicht mit  $\text{מִשְׁפַּט}$  zu einem Begriff verbinden:  
„Raub des Rechtes“ (nach Hengstenberg) und „Vorenthalten von Bil-  
ligkeit“ (nach Ewald) kann es unmöglich bedeuten. Man muss sich  
schon gefallen lassen  $\text{מִקִּים מִשְׁפַּט יָדֶךָ}$  zu lesen, wie ob. (III, 15).  $\text{מִקִּים}$   
ist einfach „Land“.

ה וַיִּתְרוֹן אֶרֶץ בְּפֶלֶא הַיָּדָא (\* מֶלֶךְ לְשָׂדֵה נִעְבָּד ;  
 ט אֱהָב נְסֻסָּה לֹא־יִשְׁבַּע נְסֻסָּה וּמִי־אֱהָב בְּהַמּוֹן לֹא תְבוּאָה גַּם־  
 זֶה הַבַּל ;  
 י בְּרֵבּוֹת הַשׂוֹבָה רַבּוֹ אוֹכְלֶיהָ וּמִה־נִּשְׁרוֹן לְבַעְלֶיהָ פִּי אִם־  
 יא רֵאִית\*\* עֵינָיו ;  
 בַּמְתוֹקָה שְׁנֵת הָעֵבֶד אִם־בִּזְעַט וְאִם־הַרְבֵּה יֹאכַל וְהַשָּׂבַע לְעֹשִׂיר יֵא  
 אֵינְנֵה מִיָּדָה לֹד לְיִשְׁרוֹן ;

Mit V. 8 beginnt eine neue Gruppe von der Vortrefflichkeit des Ackerbesitzes, der Unsicherheit des Geldbesitzes, wovon V. 12—16 ein Beispiel angeführt wird. Dazu gehören aber als Einleitung die zwei dislocirten Verse (VII, 11, 12 s. S. 41), welche von demselben Sujet handeln. Sie passen ganz vorzüglich in ihrer sentenziösen Form als Einleitung, wie C. III זמן זמן לכל. In VII, 11 bedeutet נהלה nicht Besitz oder Besitzthum im Allgemeinen, sondern Acker, Ackerbesitz in der ursprünglichen Bedeutung טובה נהלת שדה ימים Num. 16, 15. Sehr gut im Midrasch Kohélet wiedergegeben טובה הנמה כשיש עמה נהלה. Der Ausdruck לרא המהלכים הזה השמש ist eine poetische Umschreibung, wie המהלכים הזה השמש „Die Lebenden“. — VII, 12. Für בצל hat das Targum offenbar beidemal gelesen בצל, denn es paraphrasirt ההיבא ההיבא O. und Pesch. haben das zweite Mal בצל gelesen ως οὐκ ἀγγυγιου, אך טללא דכספא; nur haben sie es als Stat. const. genommen, während es Prädikat ist. Beides ist Schatten, Geld und Weisheit, aber einen geringen Vortheil erhält die Weisheit doch. Nun erwartet man die Ausführung, in wie fern auch Vorthail gewährt, diese Ausführung findet sich in Vs. V. 8b. מלך לשדה נעבד und Vs. V. 12 מתוקה שנת העבד; auch der König ist dem Felde unterthan, und der Schlaf des Feldarbeiters ist süß. Man wird daher von selbst darauf geführt, dass auch der erste Halbvers V, 8 ויהיון ארץ בכל היא von Ackerbesitz sprechen muss. Man muss daher בכל in בהלה emendiren, und dadurch ist die Schwierigkeit, welche nicht bloss diesen Vers, sondern die ganze Umgebung unverständlich macht, wie weggeblasen. Sämmtliche Uebersetzungen der neuen Ausll. von diesem Verse sind Symptome von grosser Verzweiflung „Doch Vorthail des Landes in Allem ist ein König vom Lande verehrt“ (Knobel); „Ein Vorthail des Landes bei alledem ist ein König der Flur gesetzt“ (Ewald); „Der Vorzug der Erde in Allem ist ein König dem bebanten Felde“ (Hengstenberg); „Der Gewinn eines Landes geht aber erst durch alle hervor, der König ist dem Felde unterthan“ (Herzfeld). Diese Erklärung des zweiten Halbverses ist richtig. Um so geschraubter erscheint die des ersten Halbverses. Jener ist näm-

(\* הוא ק. \*\* ראית ק--.

Und ein Gewinn des Landes ist im Ackerbesitz, ein V, 8  
König (selbst) ist dem Felde unterthan.

Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, und wer 9  
den Mammon liebt, nicht des Getreideertrages. Dieses  
ist eben auch Thorheit.

Beim Zunehmen des Glückes nehmen seine Verzehrer 10  
zu, und welchen Gewinn hat sein Besitzer, es sei denn,  
dass seine Augen es sehen?

Süss ist der Schlaf des Arbeiters, mag er viel oder 11  
wenig essen. Den Reichen aber lässt die Fülle nicht  
schlafen.

lich ganz richtig nach Midrasch Kohélet gegeben מִסִּיהּ שִׁילַם מֶלֶךְ שִׁילַם אֶת־הָאָרֶץ? „Der König selbst ist vom Felde abhändig, er muss fragen, hat der Boden getragen oder nicht getragen?“ Rosenmüller hat schon demgemäss richtig übersetzt: *rex est agro addictus*. Man braucht sich keinen Skrupel wegen der Punktation לְשִׁילָם zu machen. O haben τῷ ἀγρῷ, also לְשִׁילָם.

V. 9. Ein Gegensatz von נִהְלֵה oder שֶׁדָּה ist כֶּסֶף „baares Geld“; wer solches liebt, kommt nicht zum Genusse. Für בְּהִמְיָן, das gar keinen Sinn giebt, hat die Pesch. וְיִדְהֵב מִיִּנְיָהּ, ähnlich Targum בְּאֵן מִיִּנְיָהּ דִּי רַחֵם לְמַנְשׁ מִיִּנְיָן. Michaelis konnte sich der Vernuthung nicht erwehren, dass beide Versionen für בְּהִמְיָן gelesen haben מִיִּנְיָן. Das Wort schimmert noch durch die Paraphrase des Midrasch hindurch, שֶׁבֶל מִי שֶׁבֶל מִי שֶׁהוּא מְהִימָה וְיִדְהֵב אֶת־הַמִּמְיָן וְקָרַקַע אֵין לִי מִה הַנֶּהַל שֶׁלִּי? Das Wort מִיִּנְיָן kommt im Midrasch und Talmud sehr häufig im Sinne von „Geld“ vor und auch im Matthäus-Evangelium 6, 24: εἰ δὲ δύναιοθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμμωνᾷ (vergl. Parallst. Lukas 16, 13), auch das. 16, 9 ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐκ τῷ μαμμωνᾷ τῆς ἀδικίας. Das Wort מִיִּנְיָן, an dessen Etymologie die Orientalisten verzweifeln, ist echt semitisch. Augustinus bemerkt (*de sermone Domini in morte l. II.*) *Mammona apud Hebraeos divitiae appellari dicuntur; congruit et punicum nomen; nam lucrum punice mamon dicitur*. Nimmt man בְּהִמְיָן, als מִיִּנְיָן, so fällt auch die Unregelmässigkeit hinweg, dass אֶהָב mit בִּי construirt sein soll.

V. 10 שֶׁבֶל מִי שֶׁבֶל מִי שֶׁהוּא מְהִימָה וְיִדְהֵב אֶת־הַמִּמְיָן וְקָרַקַע אֵין לִי מִה הַנֶּהַל שֶׁלִּי ist nicht einfach zu verstehen, wie das Gute zunimmt, sondern wie das „Glück“ oder der „Reichthum“ dessen zunimmt, der nur Geld durch grosse Geschäfte sammelt. Ein Solcher braucht Dienerschaft, Sklaven, so dass es eben so wieder abfliesst. Für כִּשְׁרֵיךָ muss man nothwendig יִרְיָךָ lesen.

V. 11. Die Konstruktion mit epexegetischem oder pleonastischem Pronomen לִי לְעִשְׂרֵי־אֶלֶף ist ebenso im Neuhebräischen, wie im Aramäischen häufig. Indessen darf nicht verschwiegen werden, dass O den Halbvers anders gelesen haben: καὶ τῷ ἐμπλησθέντι τῷ πλετῆσαι ἕκ ἐστὶν

יֵשׁ רָעָה הוֹלָה רְאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֲשֹׂר שָׁמוּר לְבַעְלָיו יֵב  
 לְרַעְתּוֹ :

וְאָבֵד הָעֵשֶׂר נִהְיָא בְּעֵנָן רָע וְהוֹלִיד בֵּן וְאִין בִּידוֹ מֵאִוְמָה; יג  
 בְּאֵשֶׁר יָצָא מִבְּטָן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לְלֶכֶת בְּשָׂבָא וּמֵאִוְמָה יד  
 לֹא־יִשָּׂא בְּעַמְלֹ שְׂיִלְךָ בִּידוֹ :

וְגַם־זֹה רָעָה הוֹלָה פְּלִצְמַת שָׂבָא בֵּן יִלְךָ וּמִי־יִתְרוֹן לוֹ טו  
 שְׂיַעֲמַל לְרוּחַ :

גַּם פְּלִי־מִיּוֹ בַּחֲשָׁךְ יֹאבֵל וְכַעַס נִרְיָבָה וְהָלִיז וְקָפְזָה; טז  
 הִנֵּה אֲשֶׁר־רְאִיתִי אָנֹכִי טוֹב אֲשֶׁר־יָפְדָה לְאֹכֹל וּלְשִׂתוֹת יז  
 וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל־עַמְלֹ שְׂיַעֲמַל תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ מִסֹּפֶר יִמְי־תְּחִי  
 אֲשֶׁר־נִתְּן־לוֹ הָאֱלֹהִים בִּי־הוּא חָלְקוֹ :

גַּם פְּלִי־הָאָדָם אֲשֶׁר נִתְּן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֲשֹׂר וּנְכֹסִים וְהַשְׁלִיטוֹ יח

*ἀπίον αὐτὸν τὸ ὑπνώσαι* d. h. *נְהַשְׁבֵּעַ לְעֵשֶׂר* איננו מניח לו לישון. Dann wäre der Gegensatz des Feldbesitzers oder Feldarbeiters, der bei der Arbeit ruhig schlafen kann, und des auf baares Geld Versessenen, der nicht zum Schlafe kommen kann, noch schärfer.

V. 12. *רעה הולה* kann hier, wie Vs. 15 weder Stat. const. noch ein attributives Verhältniss sein, wie VI, Vs. 2, sondern ein Asyndeton = *רעה והילה* und zwar *הילה* im metaphorischen Sinne „Uebel“ (vergl. Anhang III). Das letzte Wort *לרעי* macht das ganze Folgende unverständlich. Wenn schon im Eingang gesagt ist, dass der aufgespeicherte Reichtum zum Unglück ausschlägt, so ist das Folgende überflüssig. Die Ausll. haben diese Schwierigkeit nicht nach Gebühr in Betracht gezogen. Herzfeld hat sich wohl daran gestossen, aber seine Ausgleichung ist geschraubt. Man muss entschieden für *לרעי* lesen *לרשתי* oder *למורשתי* im Sinne zum „festen Besitz“ den man vererben kann, wie *לרשת אהוה* Lev. 25, 46 oder *למורשה* Ezech. 11, 15; 33, 24 und a. St. Unser Vers leitet eine neue Seite ein, wie sehr Geld Schatten ist: *בצל הכסה*, dass auch derjenige, der es nicht verschleudern, sondern für seine Nachkommen sammeln will, darum kommen kann, und seine Kinder dadurch in Armuth gerathen: der Reichtum, welcher vom Eigenthümer zur Vererbung für seine Kinder aufbewahrt wurde, ging verloren.

V. 13—14 *יֵאִין בִּידוֹ* kann nur auf den geborenen Sohn gehen, wie ältere Ausleger es nehmen, aber man muss das erste Glied des folgenden Verses dazu nehmen: *יֵאִין בִּידוֹ מֵאִמָּה כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבְּטָן אִמִּי*. Dadurch verliert auch der Rest den Charakter der tautologischen Abge-

Es giebt ein Uebel, ein Leid, das ich unter der Sonne 12  
gesehen: Reichthum aufbewahrt vom Besitzer zu seinem  
Erbbesitze.

Und unterging dieser Reichthum durch ein schlimmes 13  
Geschäft, und er gebar einen Sohn, der nicht das Geringste  
in seiner Hand hat,

so wie er aus dem Mutterleib gekommen ist. Nackt 14  
wird er wieder dahin gehen, wie er gekommen ist, und  
nicht das Geringste tragen von dessen mühsamem Erwerbe,  
dass er in seiner Hand führen könnte.

Und auch dieser — ein Uebel und Krankheit — ge- 15  
rade so wie er gekommen ist, wird er abgehen. Welcher  
bleibende Vortheil wäre für ihn, dass er sich für den  
Wind abmüht?

Auch dass er alle seine Tage in Dunkel ging und viel- 16  
fach unmuthig war, und sein Leben war Ingrim?

Sieh' da (wieder), was ich als gut und vortrefflich er- 17  
fahren habe: zu essen und zu trinken und Gutes zu ge-  
niessen in der geringen Zahl seiner Lebenstage, die ihm  
Gott geschenkt hat; denn das eben ist sein Theil.

Auch das — wenn Gott irgend einem Menschen Reich- 18  
thümer und Güter geschenkt und ihn ermächtigt hat, da-

schmacktheit. ומאימה עייש ללבה נשוא ist ein neuer Satz, der durch  
יש לא fortgesetzt wird.

V. 15 stellt die Reflexion darüber an, das ist eben ein Uebel und  
eine Krankheit und hebt in Prägnanz hervor: כל עמי, „gerade so,  
wie er gekommen ist“ (s. Glossar). ומה יריון לי geht auf den Vater,  
der sich umsonst abgemüht hat. Statt שעמל muss man Perf. lesen שעמל.

V. 16. Für יאכל haben LXX εν πένθει, der Midrasch, wie es scheint,  
יך, nicht einmal das Targum hat etwas vom „Essen“, sondern giebt  
es durch שיש wieder, nur Pesch. hat אכל. Man muss sich daher ent-  
schliessen, entweder יך zu lesen oder, da יאכל mit O nicht passt, auch  
hier יאכל anzunehmen. יאכל kann durch das folgende Adverb. הרבה nur  
Verbum sein. ויהי giebt keinen Sinn. Das Targ. hat ויהי ויהי  
היה. Man muss also statt ויהי lesen יהי קבץ. Im T. ist übrigens eine  
zweifache Uebersetzung von יהי, einmal ויהי und das andere Mal היה.

V. 17. Ueber ויש אשר יישא s. Anhang III, es ist das griechische  
καλὸν κάγαθόν.

V. 18. וישא scheint die Bedeutung „nehmen“ zu haben, wie im  
Mischnah-Idiome וישא „nehmen und geben“.

לְאָכַל מִמֶּנּוּ וְלִשְׂאֹת אֶת־הַלֶּקֶוּ וְלִשְׂמֹחַ בְּעַמְלֹו זֶה מַתַּת אֱלֹהִים  
הִיא :

כִּי לֹא הִרְבֵּה יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי הַיּוֹם כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשׂוֹמְחַת לְבוֹ; יט  
 יֵשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַחַת הַשָּׁמַיִם וְרִבְיָה הִיא עַל־הָאָדָם; א ו  
 אִישׁ אֲשֶׁר יִתְּנֶנּוּ הָאֱלֹהִים עֲשֶׂר וּנְכָסִים וְכָבוֹד וְאֵינֶנּוּ חָסֵר ב  
 לְנַפְשׁוֹ, מִכָּל אֲשֶׁר־יִתְּנָהוּ וְלֹא־יִשְׁלִטְנֹו הָאֱלֹהִים לְאָכַל מִמֶּנּוּ כִּי  
 אִישׁ נָכְרִי יֵאָכְלֶנּוּ זֶה הֶבֶל וְחָלִי רַע הוּא; :  
 אִם־יִוָּלֵד אִישׁ בְּאֵה וְשָׁנִים רַבּוֹת יִתְּנֶה וְרַב וְשִׁיחֵיָו יָמָיו ג  
 שָׁנָיו וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשָּׁבַע מִן־הַשׁוֹבֵה וְגַם־קְבוּרָה לֹא־יִהְיֶה לוֹ  
 אֲמִרְתִּי טוֹב מִיָּמֵנּוּ הַנֶּפֶל; :  
 כִּי־בְהֶבֶל בָּא וּבְחַשְׁןָ גָלָה וּבְחַשְׁןָ שָׁבוּ יָכֶסֶה; ד  
 גַּם־שָׁמַיִם לֹא־רָאָה וְלֹא יָדַע נַחַת לָזֶה מַזְהָ; ה

V. 19. Dieser Vers bleibt noch immer dunkel, da das Wort מענה noch immer nicht befriedigend erklärt werden kann, und davon hängt auch das Verständniss der ungewöhnlichen Construction im ersten Halbverse ab. Vergl. zu X, 19.

VI, 1—6. Als Gegenbild zu dem Reichen, der um alles gekommen ist, wird hier ein Typus aufgestellt, der alles besass, aber keinen Gebrauch davon machen konnte, weil ein Fremder es sich angeeignet hatte. Aus Vs. 3 לא היה לו ergiebt sich, dass der Verf. von einem Faktum spricht. Der unglückliche Mann besass nicht blos עשר und נכסים, sondern auch כבוד, „Ehre, eine Ehrenstellung.“ Vs. 3 ימי ימי שניו ist nicht so einfach, wie es sich die Erklärer gemacht haben: שני ימי שניו kommt nicht noch einmal vor, wenn man auch pleonastisch sagt שני ימים. Man muss also emendiren ימי ימי. Ferner passt רב singul. als Prädikat nicht zu ימים Plural, und selbst wenn man es für רב (Nomen) hält, so bleibt der Passus doch unbeholfen. Und vor allem ist der Satz tautologisch zu ושנים רבות יהיה. Das Targ. giebt indess eine Anleitung zu einer sinngemässeren Auffassung. Es paraphrasirt „seine Jahrestage waren in Grösse und Herrscherthum.“ Und das passt auch viel besser. Um die Consequenz wieder herzustellen, muss man lesen Singul. רב שיהיה ימי ימי. Es ist also von einem hochgestellten Manne die Rede, der Alles besass, aber über nichts schalten konnte, weil ein Fremder ihm alles verkümmerte, und er fand nicht einmal ein Begräbniss, oder Ehrenbegräbniss, wie es einem solchen Manne ziemte. כבירה scheint hier die Bedeutung, wie *exsequiae, funus* zu haben, wie Zöckler (S. 168)

von zu zehren, sein Theil zu nehmen und sich seines mühsamen Erwerbes zu erfreuen, das ist eben eine Gabe Gottes.

Denn er wird nicht viel an seine Lebenstage denken, 19  
denn Gott gewährt (es ihm) in der Freude seines Herzens.

## 7.

Es giebt ein Uebel, das ich erfahren habe unter der VI, 1  
Sonne, und schwer lastet es auf dem Menschen.

Wenn Gott einem Manne gegeben Reichthum, Schätze 2  
und Ehre, und es gebriecht ihm nichts von dem, was er  
wünschte; aber er ermächtigte ihn nicht, davon zu zehren,  
sondern ein fremder Mann verzehrt es, das ist eine  
Täuschung und ein schlimmes Uebel.

Wenn ein Mann hunderte zeugte, viele Jahre lebte 3  
und gross wäre in seinen Lebenstagen, aber sein Leib nicht  
satt wurde des Guten und ihm nicht einmal ein Grabmal  
zukam, so meinte ich, eine Fehlgeburt sei glücklicher als er.

Denn in Dunkelheit ist sie gekommen, und in Finster- 4  
niss geht sie ab, und mit Finsterniss wird ihr Name be-  
deckt sein.

Sie sah auch nicht die Sonne und kannte (sie) nicht. 5  
Wohler ist dieser als jenem.

annimmt, obwohl die von ihm beigebrachte Parallele nicht passt. — Man wird dabei an den König Hyrkan II erinnert, der Alles besass, aber keine Freude weder an Besitzthum, noch an Macht hatte, weil ein fremder Mann (Herodes) Alles an sich gerissen hat. Zuletzt wurde er von Herodes hingerichtet. Josephus erzählt zwar nicht (Alterth. XV, 6, 3), dass Herodes ihm kein Ehrenbegräbniss zu Theil werden liess; aber da er ihn als einen Verbrecher hinrichten liess, so kann man diesen Umstand voraussetzen. Die Verse passen auch deswegen auf Hyrkan recht gut, weil dieser bei der Hinrichtung über 80 Jahre alt war: τότε . . . πλείω μὲν ἢ ὀδοροῦντα γιγνοῦς ἐτύχχανεν ἔτη. Freilich passt auf ihn nicht כָּסָא דְּיִלְדָּא דְּאַרְיָא, allein die Fassung dieses Satzes ist überhaupt kritisch noch nicht gesichert.

V. 4 כָּסָא דְּיִלְדָּא דְּאַרְיָא giebt nur einen genzwungenen Sinn, verständlicher wäre es, wenn man כָּסָא דְּיִלְדָּא דְּאַרְיָא lesen könnte, „in Finsterniss, dichter, mitternächtlicher Finsterniss.“

V. 5 כָּסָא דְּיִלְדָּא דְּאַרְיָא hat Herzfeld richtig nach der Phraseologie des Mischnah-Idioms כָּסָא דְּיִלְדָּא דְּאַרְיָא „besser als“ erklärt.

וְאֵלֹהֵי הָרָחָק אֲלֶיךָ שְׂנִיִּים פְּעַמִּים וְטוֹבָה לֹא רָאָה הֲלֹא אֶל־מִקּוֹם וְ  
אֶת־הַכֶּבֶל הוֹלֵךְ׃

ז פֶּלֶעֶמֶל הָאָדָם לְפִיּוֹ וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמְלֵא׃

ח כִּי מִדֵּי־יֹתֵר לָחֶקֶם מִן־הַבְּסִיל מִדֵּי־לִפְנֵי יוֹדֵעַ לְהִלָּךְ נִגְדָה  
תַּחֲתִים׃

ט טוֹב מִרְאֵה עֵינַיִם מִהֲלֹךְ־נֶפֶשׁ בְּסִיָּה הַכֶּבֶל וְרַעוּת רֹחַ׃

י מִדֵּי־שְׂתֵקָה כָּבֵד נִקְרָא שְׂמוֹ וְנוֹדַע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם וְלֹא־יוֹכֵל  
לָדוֹן עִם שְׂדֵת־קִיּוֹ מִזְמַנּוֹ׃

יא כִּי יִשְׂדָּבְרִים הַרְבֵּה מְרַבִּים הַכֶּבֶל מִדֵּי־יֹתֵר לְאָדָם׃

יב כִּי מִי־יֹדֵעַ מִדֵּי־טוֹב לְאָדָם בְּתַחֲתִים מִסֹּפֵר יִמְיִתְּחִי הַכֶּבֶל וְ  
וְנִעֲשִׂים פֶּצַל אֲשֶׁר מִי־יִגְדֵד לְאָדָם מִדֵּי־יִקְהֶה אֲחֵרָיו תַּחַת הַשָּׁמַיִם׃

V. 6. Auch hier muss טובה יראה, wie יראָ genommen werden (s. Glossar).

Vs. VI, 7 — VII 14 scheinen mir eine zusammenhängende Gedanken-  
gruppe zu bilden, welche ihre Spitze gegen die Asketen, die Ge-  
nussessfeinde richtet, die, mit der Gegenwart unzufrieden, sich den  
Tod als das *sumum bonum* wünschen. Durch diese Voraussetzung er-  
halten die sporadisch scheinenden Verse Zusammenhang.

Vs. VI, 7 setzt eine Erfahrung als gewiss voraus, mit der An-  
deutung, sie zu empfehlen, wie ihn auch Hitzig aufgefasst hat (S. 168);  
זֶה ist hier nicht mit Ewald als adversativ zu fassen, sondern eine  
ruhige Fortsetzung des Gedankens.

V. 8 עני ist hier, wie Ps. 69, 30 וְכִיָּא עני zu nehmen, vom Verbum  
עָנָה oder נָשָׂה עָנָה, ein sich Kasteiender oder einer, der Genüssen ent-  
sagt. Das vorangehende מֵה verlangt die Ergänzung יִתְּחֵי; die  
Präpos. בְּנֵי im feindlichen Sinne, wie IV, 12. (s. Glossar) und הַחַיִּים  
als Abstraktum. Die allgemein beliebte Auffassung „vor den Leben-  
den zu wandeln“ giebt einen zu gezwungenen Sinn.

V. 9 יִהְיֶה בְּמֵרֵא עֵינַיִם ist nicht zweifelhaft, wie XI, 9 יִהְיֶה  
und öfter im Hebräischen. So muss nothwendig הֵלֶךְ נֶשֶׁם das Ent-  
gegengesetzte bedeuten, wie es auch das Targ. wiedergiebt נֶשֶׁם  
בְּסִנְיָהוּ הַלֵּב. „Weggehen, schwinden“, kommt öfter  
vor (s. Glossar). „Wallen der Begier“ oder ὄρμη ἢ ψυχῆς hat keine  
Parallele. זֶה bezieht sich auf הַחַיִּים בְּנֵי הַחַיִּים, auch dieses, das sich  
Steifen gegen das Leben, ist Hauch und Windjagd.

V. 10. Ist nur eine Wiederholung des öfter in Kohélet ausge-  
sprochenen Gedankens, dass der Mensch mit seinem Unmuth, seiner  
Trauer und seiner Askese den Zustand der Gegenwart nicht ändern

Und wenn er (man) zwei tausend Jahre lebte und hat 6  
nichts Gutes genossen, so geht doch Alles zu einem und  
demselben Orte.

## 8.

Alles mühsam Erworbene des Menschen geschieht für 7  
seinen Mund, auch wird der Leib niemals gesättigt.

Denn welchen Vorzug hätte denn der Weise vor dem 8  
Thoren, welchen der sich Kasteiende, der da weiss, gegen  
das Leben zu wandeln?

Besser Weide der Augen, als Schwinden des Leibes; 9  
dieses ist eben auch Thorheit und Jagd nach Wind.

Was geworden ist, ist längst benannt und bekannt. 10  
Da der Mensch als Solcher nicht richten kann mit dem,  
der stärker ist, als er.

Denn es giebt viele Sprüche, welche Thorheit verbrei- 11  
ten, was dem Menschen vortheilhaft sei.

Denn wer kann (im Grunde) wissen, was dem Menschen 12  
im Leben, in der kurzen Dauer seiner vergänglichen  
Lebenstage gut ist, dass er sie machen soll gleich einem  
Schatten? Wer will dem Menschen verkünden, was nach  
ihm sein wird unter der Sonne?

---

könne, ganz wie Vs. VII, 13, כִּי מִי יוּכַל לִתְקַן אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה. Das Wort יוּכַל  
muss zum ersten Halbvers bezogen werden. Alles ist vorher bestimmt  
und kann nicht geändert werden: מִמָּה שֶׁהָיָה כִּבְרָ נִקְרָא שְׂמֵי וַיִּנְדַּע.

V. 11—12 giebt die Einleitung zu dem Folgenden. דְּבָרִים hier im  
Sinne „Worte, Sinnsprüche, „wie דְּבָרֵי אֲנִי־סֵפֶר Spr. 30 und דְּבָרֵי לְמֵאֵל 31.  
Diese Sprüche verbreiten oder empfehlen Thorheit, stellen die  
Trauer, den Tod und das jenseitige Leben als das Höchste hin;  
das Leben soll ein ewiges *memento mori* sein. Der Verf. von Kohélet  
theilt diese düstere Lebensanschauung nicht, im Gegentheil, seine  
Aufgabe ist es eben, sie als schlecht darzustellen. Diese דְּבָרִים geben  
zunächst an: מִמָּה שֶׁהָיָה כִּבְרָ נִקְרָא שְׂמֵי וַיִּנְדַּע identisch mit dem im folgenden Verse  
מִמָּה שֶׁהָיָה כִּבְרָ נִקְרָא שְׂמֵי וַיִּנְדַּע, was dem Menschen vortheilhaft ist, als wenn sie, diese mür-  
rischen Asketen, es wüssten. Aber wer weiss es? Und wenn sie, diese  
Asketen und Lebensfeinde, es nicht wissen, wie können sie verlangen,  
dass der Mensch seine Lebenstage gleich einem Schatten machen  
soll? Ferner empfehlen sie den Tod und das, was auf ihn folgt. Aber  
wer kann das dem Menschen unter der Sonne — מִמָּה שֶׁהָיָה כִּבְרָ נִקְרָא שְׂמֵי וַיִּנְדַּע mit  
זֶה לְאָדָם zu verbinden — sagen, was nach ihm, nach seinem Tode sein werde?

- ז א טוב \* שם משמן טוב ויום המות מיום הקולדו ;
- ב טוב ללכת אל-בית-אבל מלכת אל-בית משתה באשר הוא סוף פל-האדם ודחי ותן אל-לבו ;
- ג טוב פעס משחוק פיי-רוע פנים ויטב לב ;
- ד לב חקמים בבית אבל ולב פסילים בבית שמחה ;
- ה טוב לשמע גערת הקם מאיש שביע שיר פסילים ;
- ו פי כקול הסורים תחת הסיר פן שחוק הפסיל גס-זזה הקבל ;
- ז פי העשק יהולל הקם ויאבד את-לב מתנה ;
- ח טוב אחרית דבר מתאשיתו טוב אקדויה מגבחה רות ;

יד אשר מי יגיד ist eine unbeholfene Konstruktion. Man findet kein Beispiel, dass eine Frage durch ein Relativum eingeleitet wird. Das Beispiel V. M. 4, 24 אשר מי אל, welches die Erklärer zum Beleg anführen, passt nicht, da das Interrogativ מי die Bedeutung des Negativen hat, wie das. 4, 7—8 und öfter; אשר מי das. steht also eigentlich für אשר אין אל בשמים. Eben so wenig passt das Beispiel, welches Herzfeld dafür anführt (Jona 1, 8) באשר למי, wo es geradezu Relativum ist „sage uns doch, — um dessentwillen uns doch dieses Unglück zugekommen ist — was ist dein Geschäft.“ Da also אשר nicht vor einem Fragesatze stehen kann, so geräth man auf die Vermuthung, ob nicht ursprünglich zu lesen war ירעשם כצל עב'.

VII, V. 1—6 geben den Inhalt der דבירי מרבים הבל, nämlich Sentenzen von Nachtgedanken. Diese Sentenzen stellt nicht, wie nicht genug wiederholt werden kann, der Verf. auf, sondern er citirt lediglich die landläufigen einer gewissen Schule (vergl. Einleitung S. 21 fg.). Der Verf. widerlegt diese lebensfeindliche Philosophie durch den Schlussatz V. 6 גם זה הבל, wie er sie eingeleitet hat durch דבירי מרבים הבל.

V. 5. Obwohl sämmtliche Versionen die Leseart שמע מאיש haben, so muss der Satz doch in משמע emendirt werden, es giebt eine elegantere Konstruktion.

V. 6. Ueber die Bedeutung גם זה הבל ist bereits gesprochen. Wenn man den Schlussatz nicht als Widerlegung der vorangegangenen Sentenzen ansehen will, so giebt es gar keinen Sinn, und die Erkl., die es verkannt haben, machen daher unbändige Anstrengungen, ihn verständlich zu machen.

V. 7. העשק יהולל ist sehr schwierig. Der Midrasch las העשק „die zerstreue Beschäftigung“, was auch keinen Sinn giebt. Auch die Emendation העשי passt nicht in diesen Gedankengang. Man wird

(\* ט' רבתי.

„Besser gut Gerücht, als gute Gerüche, und der VII, 1  
Sterbetag als der Geburtstag.

„Besser ins Trauerhaus, als in das Zechhaus zu gehen, 2  
da dort das Ende aller Menschen ist, so kann sich der  
Lebende zu Herzen nehmen.

„Besser Trübsinn als Scherz, denn bei trübem Blicke 3  
kann das Herz fröhlich sein.

„Das Herz der Weisen weilt im Trauerhause, und das 4  
Herz der Thoren im Zechhause.

„Besser anzuhören das Anfahren des Weisen als zu 5  
hören das Lied des Thoren.

„Denn wie das Geräusch der Nessel unter dem 6  
Kessel, so der Scherz des Thoren“ — das ist eben auch  
Thorheit!

Die Verkehrtheit bethört den Weisen und richtet das 7  
Herz der Besonnenen zu Grunde.

Besser ist (vielmehr) das Ende einer Sache als der 8  
Anfang; besser ein Langmüthiger als ein Trübsinniger.

zwar die Verwandlung des Wortes העשק in העקש gewaltsam finden, aber nur dieses Wort passt sehr gut hierher. Es kommt übrigens mehrere Mal in dieser Versetzung vor. Jes. 30, 12 יִרְבְּסוּהוּ בַעֲשָׁק וְנָלְלוּ nehmen einige Erklärer richtig für עקש, parallel zu נללו. Das Targ. hat dafür בַּשְׂקִיאַ und die O vielleicht auch ἐν ψεύδει. דְּבַר עֲשָׁק (Jes. 59, 13) lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen, wohl aber דְּבַר עֲשָׁק „Verkehrtheit sprechen“ gleich דְּבַר שִׁיא oder דְּבַר שֶׁק־; Ps. 73, 8 עֲשָׁק מִמַּיִם יִדְּבֹרֵי. Hier meint der Verf.: die Verkehrtheit derer, welche den Tod als begehrenswerth ansehen, macht selbst den Weisen thöricht und verderbt das Herz des... מִיִּנְהָ לֵב ist schwierig. Die LXX übersetzen καρδίαν ἐὺγυρίας αὐτῶ, was מִיִּנְהָ bedeutet würde. Der Midrasch las מִיִּנְהָ und erklärt es, auf Mose's Heftigkeit beziehend, deutlich מִיִּנְהָ בְּתִיב אֱלֹהֵי מֹשֶׁה מִתּוֹן הָיָה נִיבֵל. Und bei dieser Leseart kann man sich beruhigen. Das הִיִּנְהָ müsste man allerdings streichen und מִיִּנְהָ lesen oder מִיִּנְהָ als Abstraktum ansehen, Besonnenheit. Um so besser passt das Wort עֲשָׁק, da nur die Verkehrtheit auch den Besonnenen hinreissen kann.

V. 8 schärft ein, den Ausgang einer Angelegenheit abzuwarten, der vielmal besser ausfällt, als der Anfang versprach. Sehr gut passt hierher אֵיךְ יִהְיֶה, aber nicht der Gegensatz יִהְיֶה נְבִיא, was hochmüthig bedeuten würde — und davon ist hier keine Rede. — Daher empfiehlt sich Luzzato's Emendation יִהְיֶה נְבִיא wie Jes. 66, 2.



Sei nicht übereilt in Deinem Gemüthe, trübsinnig zu 9  
sein, denn der Trübsinn ruht im Schoosse der Thoren.

Sprich nicht, wie ist es gekommen, dass die frühern 10  
Tage besser als diese waren? Denn nicht aus Weisheit  
hast Du danach gefragt.

[Wenn du Bedrückung des Armen und Raub (an V, 7  
der Stätte) des Rechtes und der Frömmigkeit im  
Lande bemerkst, so erstaune nicht über die  
Sache, da ein Höherer wacht über einen Hohen,  
und Höhere über sie (wachen).]

Gut ist Weisheit mit Landbesitz und vortheilhaft für die, welche VII, 11  
die Sonne schauen.

Denn gleich Schatten ist die Weisheit, gleich Schatten das Geld, 12  
aber einen Gewinn hat die Erkenntniss: die Weisheit erhält ihren  
Besitzer.

Sieh'! Das ist das Werk Gottes; denn wer könnte 13  
verbessern, was er schlecht gemacht hat?

Am Tage des Glückes sei fröhlich, und am Tage des 14  
Unglücks bemerke: Dass Gott auch dieses jenem gegen-  
über gemacht hat — weil der Mensch hinter sich gar  
nichts finden wird.

### 9.

Alles dieses habe ich erfahren in den Tagen meiner 15  
Vergänglichkeit. So mancher Fromme geht (gerade) durch  
seine Frömmigkeit unter, und so mancher Frevler hält  
sich lange durch seine Frevelthat.

gezwungen an einander. — Damit ist die Gedankengruppe gegen die  
lebensverachtenden Asketen zu Ende. Die asketische Lebensan-  
schauung ist kenntlich genug durch *עני* und *נגד ההים*, durch *הלך נפש*,  
durch *יגשם ככל* und durch die Sentenzen *כי כנס בהק כסילים יניה* cha-  
rakterisirt.

V. 15 beginnt eine neue Gedankengruppe, die sich in so fern zum  
Theil an das Frühere anschliesst, als auch hier gegen die Ueberfrommen  
polemisiert wird. *כל זה נסיתי* als Einleitung ist, wie VII, 23 *כל זה נסיתי*  
zu nehmen. Zu bemerken ist nämlich, dass *ב-דק* und *רשע* hier — wie in  
der neuhebräischen Literatur überhaupt — in religiösem Sinne zu  
nehmen ist: ein Frommer, ein Gesetzesübertreter. *ב-דק* bedeutet  
„durch, in Folge der Frömmigkeit“, durch das Uebermass derselben;  
*רשע* demnach ein Unfrommer, der das Religiöse hintenaussetzt, *אשר*

זט אֶל־תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה וְאֶל־תִּתְחַפֵּם יוֹתֵר לָמָּה תִּשׁוּבִים :  
 יז אֶל־תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאֶל־תְּהִי סָכָל לָמָּה תִּבְוֹת בְּלֹא עֲתָה :  
 יח טוֹב אֲשֶׁר תֵּאָחֵז בְּזֶה וְגַם־מִזֶּה אֶל־תִּפְחֵ אֶת־יָדְךָ בִּי־יִרְאֵ אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־פִּלְס :  
 יט תִּתְקַמֵּה תִּזְנוּ לְחַכֵּם מִעֲשֻׂדָה שְׁלִיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בְּיָר :  
 כ בִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ־טוֹב וְלֹא יִחָטָא :  
 כא גַּם לְכֹל־דְּוָדָבְרִים אֲשֶׁר יִדְבְּרוּ אֶל־תִּתֵּן לְבָבְךָ אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁבִּיעַ אֶת־עֲבֹדְךָ מִקְּלָלָה :  
 כב בִּי גַם־יִפְעָמִים רַבּוֹת יָדַע לְבָבְךָ אֲשֶׁר גַּם־אֵתָּ \* קַלְלֵת אַהֲרִים :

IX, 2), also ein mehr auf das Weltliche gerichteter Mensch. Folglich erfordert nicht blos der Rhythmus, sondern auch der exakte Sinn *ביעהו* statt *בישעתי*. — Das Verbum *באריך* bedeutet nicht, wie die Ausll. es meistens nehmen „lange leben“, sondern sich lange im Glück halten, wie IV Moses 9, 19—22 *בהאריך העני*.

V. 16. Mit der übermässigen Frömmigkeit ist auch eine Klügelei verbunden, wie man der einreissenden Irreligiösität steuern oder wenigstens sein Heil inmitten der Verderbniss retten soll. Beide, die Ueberfrömmigkeit und die Klügelei, reiben den Menschen auf. Nicht so klar ist der Sinn des Satzes Vs. 17 *למה חמית בלא עתך*. Oberflächlich würde er das Dogma zum Hintergrund haben, dass der Sünder doch vor seiner Zeit hinstirbt, etwa *יחיה מעט*.

V. 18 empfiehlt, Frömmigkeit mit Weltlichkeit zu verbinden, beide gegen einander abzuwägen und ins Gleichgewicht zu setzen. *למה את כלם* lässt sich noch am passendsten durch die im Talmud gebräuchliche Phraseologie *יהי הבהו ימי הבהו* oder elliptisch *יהי*: „seine Pflicht erfüllen“ geben, die anderweitige Erklärung „entgelt dem Allem“ (Spohn, v. d. Palm, Ewald, Knobel, Hengstenberg) ist durchaus ungerechtfertigt. Umbreit übersetzt zwar sinngemäss „Kanns mit beiden halten“, aber ohne Anhalt. Herzfeld's Erklärung: „Kommt durch Alles das durch“ ist nicht, wie er glaubt, durch die Construction: *יהי יהי* belegt, weil *יהי* mit dem Accusat. „verlassen“ bedeutet, wie *egredi urbem*; so *בני יהאיהו* Jerem. 10, 20.

V. 19. Dass dieser Vers nicht in die Gruppe gehört, springt in die Augen (vergl. zu IX 14—15 Einleitung S. 42 und weiter). *בעיר* weist auf eine bestimmte Stadt hin, und zwar auf die Hauptstadt, was hier durchaus nicht passt. Zur Worterklärung für *תנו* haben die LXX *βοηθησαι* also *תקנו*, was besser stimmt. — Unter *עשרה שליטים* sind vielleicht die Decurionen des municipalen Senats zu verstehen, welche (\* *אהיה קרי*).

Sei (darum) nicht zu fromm und grübele nicht zuviel! 16  
Warum willst Du Dich aufreiben?

Sei nicht zu frevelhaft und sei kein Thor. Warum 17  
willst Du zur Unzeit sterben?

Gut ist es, dass Du das Eine festhaltest und auch von 18  
dem Andern Deine Hand nicht lassest. Denn der Gottes-  
fürchtige kommt mit Allem aus.

Die Weisheit steht dem Weisen mehr bei, als zehn Herrscher, 19  
welche in der Stadt waren.

Denn es giebt keinen frommen Menschen auf Erden (im 20  
Lande?), der Gutes thäte und nicht sündigte.

Richte Dein Herz auch nicht auf alle Worte, welche 21  
sie (die Frevler) sprechen, damit Du nicht hören sollst,  
wie Dein Sklave Dich schmätzt.

Denn vielmals wirst Du bereuen, dass Du selbst Andere 22  
geschmätzt hast!

---

als Magistrat die höchste Gewalt üben. Solche waren in der Stadt,  
die der übersehene Weise gerettet hat; aber sie vermochten nichts  
zu leisten. Ueber שלט vergl. Glossar.

V. 20 begründet eigentlich Vs. 16. Sei nicht zu fromm, denn voll-  
kommen sündenfrei kann doch Niemand sein. Man braucht diesen  
Vers nicht zu dislociren, es kommt in Kohélet öfter vor, dass die  
Motivirung sich nicht unmittelbar an das Vorgehende anschliesst  
(vergl. Einl. S. 45).

V. 21—22 lassen sich nach dem vorliegenden Texte nur gezwungen  
mit dem Vorhergehenden logisch verbinden. Aber sämtliche alte  
Versionen haben ein Subjekt dazu: O. ἀσεβείς; T. לך רשעים; P. דגמללך רשעים.  
Eine solche Einstimmigkeit muss beachtet werden. Dann können diese beiden Verse zur Gruppe vom רשע gehören; be-  
deuten רשעים „religiöse Frevler“ oder weltlich Gesinnte, welche das  
Religiöse hintenansetzen, so kann zwischen ihnen und den „From-  
men“, besonders den „Strengfrommen“ eine Spannung und gegen-  
seitige Abneigung vorausgesetzt werden; darauf spielt auch IX, 1, 6  
שנאתם und קנאתם, der Hass und der Eifer der Frommen, an. In diesem  
Verse könnte demnach eine Ermahnung an die Frommen enthalten  
sein, nicht Alles zu glauben und anzuhören, was die „Gottlosen“,  
„die Weltlichen“, ihre Gegner, gegen sie sprächen oder angeblich  
schmähten. — Statt לך רשעים haben nicht blos O, sondern auch Aquila  
γεlesen: ποτὴρ ἑαυτοῦ, κακῶσαι; das giebt einen besseren Sinn:  
„vielmals wirst Du selbst bereuen, dass Du (in Uebereilung) Andere  
geschmäht hast.“

כג כִּלְזָה נִסִּיתִי בַּחֲכָמָה אֲמַרְתִּי אֶחְכְּמָה וְהוּא רְחוּקָה מִמְּנִי :  
 כד רְחוּק מִדַּרְשֵׁהָ וְעַמֶּק עִמֶּק מִי וּמִצְאָנִי :  
 כה סִבּוֹתַי אֲנִי וְלִבִּי לָדַעַת וְלָתוּר וּבִקֵּשׁ הַחֲכָמָה וְחִשְׁבוֹן וְלָדַעַת  
 רָשָׁע בְּסֵל וְהַסְכֵּלוֹת הוֹלִלוֹת :  
 כו וּמוֹצֵא אֲנִי מֵר מִמְּנוֹת אֶת־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הָיָה מִצּוֹדִים וְחַרְמִים  
 לְבָה אֲסוּרִים נָדִיחַ טוֹב לְפָנַי הָאֱלֹהִים יִמְלֹט מִמֶּנָּה וְהוֹטֵא  
 וְלִכְדָּר בָּהּ :  
 כז רָאָה זֶה מִצְאָתִי אֲמַרְהָ קִהַלְתִּי אֶחֶת לְאֶחָת לְמִצְאָה חִשְׁבוֹן :  
 כח אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מִצְאָתִי אָדָם אֶחָד מֵאֵלֶּה מִצְאָתִי  
 וְאִשָּׁה בְּכָל־אֵלֶּה לֹא מִצְאָתִי :

V. 23—24 sind zugleich Epilog zum Vorhergehenden und Prolog zum Folgenden, dass der Verfasser die bis hierher entwickelten Wahrheiten erprobt gefunden habe; obwohl er eingestehen müsse, dass er nicht so weise sei, um Alles ergründen zu können. Denn die Weisheit sei fern und tief. Parallele Hiob 28, 12—23.

V. 24 giebt schlechterdings keinen Sinn, obwohl sämtliche Versionen dasselbe Wort vor sich gehabt haben. Der Parallelismus erfordert ein anderes Wort, und da bietet sich zu *מִי יִמְצָאֵנִי* als das Entsprechendste *רָצִינִי*. Demgemäss muss man auch in Bezug auf die Form den Parallelismus wieder herstellen und lesen: *רְחוּק רְחוּק מִי יִמְצָאֵנִי רִשְׁוֹנִי, יַעֲמוּק עִמֶּק מִי יִמְצָאֵנִי*.

V. 25. Statt *וְלִבִּי* hat schon das Targum *בְּלִבִּי*. Das Verbum *כִּבִּיתִי* müsste zeugmatisch gefasst werden, das eine Mal in negativem und das andere Mal in affirmativem Sinne. Ferner wenn *כִּבִּיתִי* „abwenden“ bedeuten soll, so müsste es eigentlich construiert werden *כִּבִּיתִי . . . מִדַּעַת*; daher passt besser *כִּבֵּב* im Sinne von *τρέπω* „ich ging heran in meinem Herzen.“ Der Infinitiv *לִדַּעַת* ist als Zweckbegriff zu betrachten. Der Sinn ist: da ich die Weisheit doch nicht ergründen konnte, verlegte ich mich darauf Erfahrungen zu sammeln, namentlich zu erkennen *הוֹלִלוֹת הַסְכֵּלוֹת*. Den Sinn dieses Passus hat Ewald richtig erkannt, *רָשָׁע כֵּסֵל* ist Prädikat zu *רָשָׁע*, und *הוֹלִלוֹת* zu *הַסְכֵּלוֹת*; freilich müsste genau genommen *הָרָשָׁע* stehen. Die lange Einleitung ist offenbar auf Spannung und Effekt angelegt.

V. 26. Die Schlechtigkeit des Weibes, das voller Ränke und Verführungskünste ist. *הוּא אֲשֶׁר* ist ein pleonastisches Relativum, etwa so viel als *שֶׁלְבָהּ* und bezieht sich ebenso auf *לְבָהּ*, wie auf *יָדֶיהָ*. Die Adjektive *טִיב* und *הַיָּטָב* sind nicht Fromme und Sünder, sondern Glückliche und Unglückliche, auch bei *הַיָּטָב* muss man *הַאֲלֹהִים* ergänzen. Ueberhaupt hat *הַיָּטָב* and *הַיָּשָׁר* auch die Bedeutung unglücklich, I. Könige

Dieses Alles habe ich mit Weisheit erprobt. Ich 23 meinte, ich wäre weiser geworden, aber sie (die Weisheit) ist fern von mir.

Fern, fern, wer kann's erreichen? und tief, tief, wer 24 kann's finden?

## 10.

Ich bin in meinem Herzen daran gegangen zu er- 25 kennen, zu forschen und zu suchen Weisheit und berechnende Klugheit, um zu erkennen, dass die Schlechtigkeit Thorheit und dass die Thorheit Wahnsinn sei.

Und da finde ich herber als den Tod das Weib, dessen 26 Herz Netze und Schlingen und dessen Hände Fesseln sind. Ein Gott Wohlgefälliger entgeht ihr, und ein Missfälliger verfällt ihr.'

Sieh' das habe ich gefunden — sprach Kohélet (?), 27 eins ans Andere (reihend), um Rechnung zu finden.

Was meine Seele suchte, und ich nicht fand: Einen 28 Mann fand ich unter Tausenden (gerade), aber ein Weib fand ich unter allen Denen nicht.

1, 21 *אני ובני שלמה הטאים*. Daher *הטא* mit *שע* verbunden „sich unglücklich machen“ Habakuk 2, 10. *החשבתי היטא נשתי*; Spr. 20, 2 *החשבתי היטא נשתי*.

V. 27—28. Zu *היה למה* muss man nothwendiger Weise ein Verbum suppliren, sonst bleibt der Satz unbeholfen oder geschraubt. Aber welches Verbum? Mir scheint, es liegt in *קלהל*. Was soll denn hier der Einschaltensatz *היה קלהל*? Kohélet ist doch durchweg die redende Person, wozu hier die Wiederholung, dass Kohélet dieses gesagt hat? Dieser Name kommt auch nur erst ganz zum Schluss vor, wo nicht mehr der Verf., sondern der Diaskeuast spricht. Wüsste man nur das *היה* zu eliminiren, oder anders zu erklären, das ohnehin mit seiner weiblichen Form störend ist, so liesse sich aus *קלהל* ein Verbum machen: *לסא ערד קהלהל נשתי נשתי*: „ich habe zusammen berufen eine zur andern, um die Berechnung (oder Ueberlegung) zu finden, die ich immer noch gesucht und nicht gefunden hatte.“ *היה* als Relat. zu *השכחתי* muss man mit den LXX annehmen — *λογισμὸν ὃν ἐπελήτησεν ἡ ψ. μσ.* — Die Konstruktion wäre etwa wie Jes. 27, 12 *היה להם להקהל*. Man darf sich aber nicht verhehlen, dass *קהל* in diesem Sinne „sammeln“ ohne Parallele ist.

V. 28—29. Dass *היה* hier wie im Griechischen und Lat. *ἀνθρωπος*, *homo* „Mann“ bedeutet, haben die Erklärer geahnt, ohne diese Ahnung auf Vs. 29 anzuwenden. Zu *היה* muss man mit Targum *היה*

לְבַד רְאֵהוּזָה מִצְאָתִי אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם יִשְׂרָאֵל כֹּט  
וְהָמָּה בְקִשּׁוֹ הַשְּׁבוּנוֹת רַבִּים :

מִי כְּהֶחֱכֵם וּמִי יוֹדֵעַ פֶּשֶׁר הַדָּבָר הַכְּמִית אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעַז אֶח  
פָּנָיו יִשְׁפָּא :

ב אֲנִי פִירְמִלְךָ שְׁמֹר וְעַל הַדְּבָרֹת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים :

oder ergänzen, etwa *harmlos* — und ebenso zu אשה. Der Satz *אשה לאהת* bezieht sich nicht auf אלה, sondern auf die Frauenmenge, die er beobachtet hat. *אשה לאהת* wird von fast allen Auslegern richtig als *artes malae* „Ränke“ u. s. w. genommen. Wenn Kohélet eine Charakterisirung der herodianischen Epoche ist, so sind die Ausfälle gegen das weibliche Geschlecht nicht ein *hors d'oeuvre*. Denn gerade Weiber haben bei Herodes' unheilvoller Regierung eine traurige Rolle gespielt, seine ränkevolle Schwester Salome, seine Schwiegermutter Alexandra, seine allererste Frau Kypros die Idumäerin, auch seine Schwägerin, Pherora's Frau, die zweite Mariamme, und noch andere. — Hengstenbergs Erklärung, dass darunter die gnadenreiche Auserwählung verstanden werden soll, dass unter Tausenden einige Männer, aber kein einziges Weib auserwählt sei, ist zu absurd, als dass man sie zu widerlegen brauchte.

VIII, 1. *מי כי כהכם* ist in dieser Fassung nicht zu verstehen, und alle Versuche es zu erklären, beruhen auf Selbsttäuschung. Es fehlt offenbar das Prädikat. Wenn die LXX und Aquila gleichmässig übersetzen: *τις οἶδε σοφός* (oder *σοφόν*), so ist das ein sehr wichtiger Faktor für die Exegese. Nach dieser Andeutung scheint die Konstruktion zu sein: *מי יודע כהכם בשר דבר*? Das Wort *בשר* ist hier von grossem Gewichte, ist aber von den Ausll. und Lexicographen falsch erklärt worden. Es ist nicht mit *בשר* verwandt, sondern bedeutet wie das Neuhebräische *בשריין*, laues Wasser, nicht zu kalt und nicht zu warm, das auflösend wirkt, und daher *בשרה* friedlicher Ausgleich, Vermittelung zwischen den streitenden Parteien (vergl. Glossar). Nur der Weise versteht es, diesen Ausgleich im Konflikt der Pflichten zu treffen. *כי עז ומשפט ידע לב הכם*, er kennt die Opportunität und den Modus. Das ist der *פשר*. Diese Versgruppe ist von schwerwiegender Bedeutung für das Verständniss von Kohélet. Der politische Hintergrund zeigt sich hier in schärfern Umrissen. Soll man sich dem tyrannischen König widersetzen, oder sich ihm in allen Dingen, auch in ungerechten Zumuthungen gefügig zeigen? Man ist durch einen Eid gebunden. Soll man dem zufolge sich an seinen tyrannischen Befehlen betheiligen? Das ist der Konflikt. Der Weise allein versteht es, auf der einen Seite seinem Eide treu zu bleiben und zugleich dem Gewissen zu genügen und den Gefahren, welche Widersetzlichkeit

Indessen sieh' das fand ich: Dass Gott den Mann ge- 29  
rade geschaffen hat, sie aber (die Weiber) suchten viele  
Klügeleien.

## 11.

Wer versteht wie der Weise? Wer versteht den Aus- VIII, 1  
gleich einer Sache? Die Klugheit eines Menschen macht  
sein Gesicht heiter, und der Trotzige wird gehasst. 2

Des Königs Befehl beachte und zwar wegen des Eides  
bei Gott.

nach sich ziehen könnte, zu entgehen und andererseits auch die Hand nicht zu Schlechtigkeiten zu bieten. Diese Gedankenreihe liegt der Gruppe ganz ungezwungen zu Grunde. — Das Verständniss des ersten Halb-Verses *אדם הראשון* hängt von der richtigen Auslegung der Antithese *אדם ישר* ab. Bekanntlich haben die LXX *καὶ ἀναίδης προσώπω αὐτῷ μισηθήσεται* und ebenso Peschito *והרעבין אפיהו ישר* gelesen *καὶ ἀναίδης προσώπω αὐτῷ μισηθήσεται* und ebenso Peschito *והרעבין אפיהו ישר* (statt *אדם ישר* hat Targum *הרעבין אפין*). Der Midrasch schwankt zwischen *אדם ישר* und *אדם ישר*. Es heisst in einer zweiten Erklärung (*אדם ישר*) p. 105<sup>b</sup>. *אדם ישר* oder besser *אדם ישר*, so kann der Sinn nicht zweifelhaft sein, „der Trotzige (der sich geradezu dem Könige widersetzt, wie die Verschworenen gegen Herodes o. S. 24) wird verhasst.“ Der Unterschied, den Ewald zwischen *אדם ישר* und *אדם ישר* macht, „dass jenes oft einen schlimmen Nebenbegriff hat und dieses beständig im guten Sinn vorkommt“, ist nicht stichhaltig, und daher ist seine Uebersetzung ungerechtfertigt: „und der Glanz seines Antlitzes verdoppelt sich.“ Der Parallelismus ist hier nicht synonym, sondern antithetisch zu fassen: „Während die Weisheit oder die Klugheit des Menschen Antlitz erheitert d. h. ihn beliebt macht, ist der Trotzige verhasst.“ Es ist die Einleitung zum Folgenden, ein allgemeiner Satz als Prolog vorangestellt, wie man besser daran thut, nicht allzu schroff und trutzig dem Tyrannen gegenüber aufzutreten, sondern weise Zeit und Umstände abzuwägen. Die Weisheit macht beliebt und freundlich.

V. 2. Hier an den himmlischen König zu denken, konnte nur Hengstenberg einfallen, der durchaus Kohélet rechtgläubig im Sinn der christlichen Heilslehre machen wollte. Hengstenbergs casuistische Untersuchung, ob der Verfasser von Kohélet zum Gehorsam gegen die weltliche und heidnische Obrigkeit mahne, ist eine müssige. Der König wird unverkennbar im Folgenden als Tyrann geschildert. Das *אדם ישר* ist als eine transponirte Dittographie von *אדם ישר* anzusehen. So bleibt *אדם ישר* unverkümmert als Imperativ bestehen, wie nicht blos LXX und Syrer haben (*φιλάξον*, *ט*), sondern auch das Targum: *אדם ישר*. Die Leseart *אדם ישר* hat den Midrasch und die Vul-

א אֶל־תִּבְהַל מִפְּנֵי תִלְוָה אֶל־תִּעְמֹד בְּדָבָר רָע בִּי כֹל־אֲשֶׁר יִחַפֵּץ  
 ב יִעֲשֶׂה :  
 ג בְּאֲשֶׁר־דִּבְרֵי־מֶלֶךְ שְׁלֹטוֹן וּמִי יֹאמְרוּ לוֹ מִדֹּת־עֲשׂוֹת :

gata für sich: *ego os regis observabo*. — על דברת שביעת אלהים — kann nicht anders genommen werden, als „wegen des Eides bei Gott“ (vergl. Glossar). Aber was soll das bedeuten? Man muss natürlich zunächst an einen Unterthaneneid denken; aber ein solcher kommt in der altisraelitischen Geschichte gegenüber den Königen nicht vor, wie Hitzig richtig bemerkt. Aber wenn er (S. 13) auf den Eid hinweist, den Ptolemäus Lagi den aus Jerusalem nach Aegypten transportirten Judäern aufgelegt hat (man kann sagen: habe; denn das Faktum steht noch nicht so ganz fest, Jos. Alterth. XII 1, 1), so ist dieser Vorgang für das Buch Kohélet ohne Belang. Denn daselbst wird nur angegeben, Ptolemäus habe den Juden, die er in die ägyptischen Festungen verlegt hat, eingedenk der Treue, die sie selbst zur Zeit Alexanders dem letzten Darius bewahrt hatten, den Eid abgenommen, seinen Nachkommen dieselbe Treue zu bewahren und die Festungen nicht an einen Feind zu verrathen. Was hat dieser Eid der exilirten Judäer mit dem judäischen Volke in der Heimath zu thun? Denn das steht doch fest: Kohélet ist für die Jerusalemer geschrieben. Daher darf dabei am allerwenigsten an die Judäer in Alexandrien oder Kyrene gedacht werden. Unwillkürlich wird man an den von Herodes dem ganzen Volke aufgelegten Unterthaneneid erinnert (Jos. das. XV 10, 4). Weil seine Person, sein Geschlecht und seine ganze Regierungsweise verhasst waren, wollte er durch den Eid Anhänglichkeit und Treue erzwingen. Die Stelle ist für das Verständniss unseres Buches von grosser Wichtigkeit: „Die übrige Menge (welche nicht von Herodes auf jede Weise gezüchtigt worden war) wollte er durch Eide zur Treue bringen: τὸ δὲ ἄλλο πλῆθος ὄρακοις ἤϊει πρὸς τὴν πιστὴν ἐπάγεσθαι. Und er erzwang, ihm Zugethanheit zu schwören, dass sie seiner Herrschaft zustimmen würden. Viele gaben aus Dienerei und Furcht nach, was er verlangte; diejenigen aber, welche seinen Willen verachteten und unzufrieden waren, sich dem Zwange zu unterwerfen, liess er auf jede Weise bei Seite schaffen. Er gewann auch die Schüler des Pharisäers Pollion und des Samea, und mussten die mit denselben Verkehrenden schwören. Sie selbst aber gaben nicht nach, wurden aber doch nicht gleich den übrigen Eidverweigerern bestraft, da sie wegen des Pollion Achtung erlangt hatten. Von diesem Zwange wurden auch die bei uns Essäer ge-

Sei (indess) nicht voreilig, gehe aus seinem Angesichte, bleibe nicht bei einer schlimmen Sache stehen, denn Alles, was er will, kann er thun.

Da doch des Königs Wort Macht ist, und wer kann zu ihm sprechen, was thust Du?

[Wenn auch der Unmuth des Herrschers über Dich kommt, so verlass Deinen Platz nicht. Denn Lässigkeit veranlasst bedeutende Sünde.]

nannten befreit: . . . Wegen des Essäers Manahem achtete er auch die Essäer.“

Dieses Faktum drängt sich beim Anblick dieser Versgruppe auf, und sie kann nur dadurch allseitig befriedigend verstanden werden. Jedes Wort in derselben wird ungezwungen verständlich und kommt zu seinem Rechte, wenn man es auf Herodes' Verfahren bezieht. Wie soll sich ein Gewissenhafter in diesem Konflikte benehmen? Auf der einen Seite der bei Gott geleistete Eid der Treue, die Furcht vor grausamen Strafen im Fall der Uebertretung, und die Allgewalt des Königs, und auf der andern Seite das Gewissen, das sich gegen die Zumuthungen des tyrannischen Königs sträubt. Wer ist so weise, hier einen Ausweg zu finden? Der Verfasser ertheilt einen Rath. Hat der König etwas direkt befohlen, so befolge es, wegen des Eides. Aber — und das geben die folgenden Verse.

V. 3—4. Sämmtliche neuere Ausleger ziehen אל הבהל zum folgenden Satze כי־אני־הלך, obwohl es syntaktisch nicht ganz korrekt ist, und obwohl die Versionen die Getrenntheit der Sätze angeben; LXX *μη σπεύδισις* mit dem vorhergehenden Verse; dann *ἀπό προσώπου αὐτοῦ πορεύοις*. Auch die Pesch. לא הסרהב — dann *בן קדמיהי זל*. Man muss daher durchaus die Sätze trennen. אל הבהל, eigentlich ein adverbialisches Verbum, bezieht sich auf כי־אני־הלך. Sei nicht gar zu liebedienerisch, um des Königs Befehl auszuführen, im Gegentheil, gehe aus dessen Gesichtskreise, denn wenn du in denselben hineingeräthst oder dich hineindrängst, so kann es nicht fehlen, dass du aktiv oder passiv zu einer Schandthat die Hand bieten müsstest, da der König nur ein Wort auszusprechen braucht, und es wird That. Sein Wort ist שלטתי, Gewaltmacht. Und wenn er ein Verbrechen zu begehen befehle, wer will zu ihm sagen: es sei unrecht, oder ich thue das nicht? Bist Du einmal in seinen Bannkreis gekommen, so zieht er dich nach. Besser ist also כי־אני־הלך „gehe ihm aus dem Gesichte,“ bewirb dich nicht um seine Gunst. — Auch אל העמד בדברי רע wird von den Ausll. nicht ganz befriedigend wiedergegeben. עמד ist nicht identisch mit קים, wie Herzfeld angiebt, noch bedeutet es hier „stehe nicht auf bösem Dinge“ (Hengstenberg); „bleib nicht bei bösem Worte“ (Ewald);

ח שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יִדַע דָּבָר רָע וְעַתּוּ וּמִשְׁפָּט יִדַע יֵלֶב הָקָם :  
 ו כִּי לְכָל־חַפְץ יֵשׁ עִתּוּ וּמִשְׁפָּט כִּי־רָעַת הָאָדָם רַבָּה עָלָיו ;  
 ז כִּי־אֵינְנִי יֹדֵעַ מִדֵּ־שִׁיחֲדָהּ כִּי בְּאִשֶּׁר יִהְיֶה מִי יִגִּיד לוֹ ;  
 ח אִין אָדָם שְׁלִיט בְּרִיחַ לְכָל־אֶת־דְּרוֹתָ וְאִין שְׁלֵטוֹן בְּיוֹם  
 הַמָּוֶת וְאִין מִשְׁלַחַת בְּמִלְחָמָה וְלֹא־יִמְלֵט רְשָׁע אֶת־בְּעָלָיו ;  
 ט אֶת־פְּלִטָּה רְאִיתִי וְנִחֹן אֶת־לְבִי לְכָל־מַעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה ט  
 תַּחַת הַשָּׁמַיִשׁ עִת אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בְּאָדָם לְרַע לוֹ :

„bleibe nicht stehen bei einem bösen Befehl“ (Hitzig), sondern einfach, bleibe nicht stehen bei einer schlimmen Sache, einer Schändlichkeit. Diese Bedeutung hat עמד דבר רע Deut. 13, 12; 19, 20; 23, 10, und עמד hat die Bedeutung *assistere*, gegenwärtig sein, wie עמד בסוד Jerem. 23, 18—22, auch על עמד. — Es ist bereits Einl. (S. 43) bemerkt, dass der isolirte Vers X, 4 hierher gehört, zum Rathe im Verhalten zum tyrannischen Könige. Ueber die Exegese des Verses s. weiter.

Vs. 5. Den ersten Theil des Vs. hat Herzfeld richtig wiedergegeben. מצוה, als מצוית המלך, bezieht sich auf den Anf. פי מלך, und דבר רע bedeutet hier „Strafe.“ Aber das Wort משפט haben sämtliche Ausll. verkannt, obwohl die Lexx. nachweisen, dass es auch *modus* „Art und Weise“ bedeutet. Durch diese Bedeutung erhält der Satz und die ganze Gruppe erst das rechte Relief. Der Weise beachtet im Verhalten zu königlichen Befehlen Zeit und Modalität. „Recht und Gericht“, wie es die meisten übersetzen, giebt einen sehr gezwungenen Sinn, zumal der nachfolgende Halbvers mit Fingern auf den rechten Weg zeigt. Knobel streifte im Kommentar an das Richtige an (S. 274); aber officiell in der Uebersetzung bleibt er bei „Rechte.“ Zöckler nimmt das Wort noch sinnloser als „Gericht.“ Hier wird weder die Lehre von serviler Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit, als eine von Gott eingesetzte (wie Ewald, Hengstenberg, Zöckler und protestantische Ausll. überhaupt annehmen) gepredigt, noch (mit Knobel, Herzfeld) die Lehre von der Opportunität der Revolution auseinandergesetzt; es werden lediglich Klugheitsregeln gegeben, wie man sich einem nur Schlimmes sinnenden Könige gegenüber zu verhalten habe, an den man das Unglück hat durch einen Eid der Treue gebunden zu sein. Die satyrischen Spitzen gegen ein gewissenloses Regiment sind nicht zu verkennen, scheinen aber gefissentlich verhüllt zu sein.

V. 6<sup>b</sup>. Es ist bereits in Einl. (S. 43 fg.) bemerkt, dass hier durchaus eine Lücke sein muss. Denn dieser Halbvers hat mit dem vorhergehenden keinerlei logischen Connex. Allenfalls lässt er sich mit dem Folgenden verbinden.

Wer den Befehl (des Königs) befolgt, wird keine 5  
schlimme Sache erfahren; aber Zeit und Art kennt der  
Sinn des Weisen.

Denn für jedes Ding ist Zeit und Art vorhanden . . . 6  
. . . denn das Unglück lastet schwer auf den Menschen.

Denn er weiss nicht, was eintreffen wird; denn wie 7  
es eintreffen wird, wer will es ihm melden?

Kein Mensch kann beherrschen den Wind, um den Wind 8  
zu hemmen, keine Gewalt gegen den Tag des Todes, keine  
Entlassung am (Tage des) Krieges; so kann auch der  
Reichthum nicht den Besitzer retten.

## 12.

Alles dieses habe ich erfahren — indem ich mein 9  
Herz auf alles Thun richtete, welches unter der Sonne  
geschieht — zur Zeit, als der Mensch herrscht über den  
Menschen, ihm zu schaden.

V. 7. Da Niemand die Zukunft kennt und also auch keine Vor-  
kehrungen dagegen treffen kann.

V. 8. Die Nothwendigkeit beherrscht den Menschen, der er so  
wenig entgehen kann, wie man den Wind nicht hemmen kann. —  
Hitzig hat allein richtig erkannt, dass רוח hier „Wind“ bedeutet  
(S. 183); Geist hat hier keinen Sinn; משלהת geben einige Ausll. richtig  
durch „Entlassung“ wieder, nach Pesch. לית פילטא בימא דקרנא. — Statt  
רשע muss man wohl עֶשֶׂר lesen. Diese Bedeutung haben schon Einige  
geahnt. Ibn Esra bemerkt מִיּוֹן שֶׁיִּבֶן הָיָא מְקַבֵּץ (הַשֶּׁעַ) וְיֵשׁ מִזְרָשִׁים שֶׁהוּא  
מִרְשָׁע. Diese Erklärung ist allerdings abgeschmackt, aber unverkenn-  
bar passt „Reichthum“ besser zum Zusammenhang: weder Macht,  
noch Reichthum kann vor dem Tode und der Gewalt schützen.

V. 9. Der Anfang des Verses וְכֵן אֵת כֹּל זֶה רֵאִיתִי hängt mit dem  
Schluss zusammen עַתָּה אֲשֶׁר שִׁלַּח הָאֲדָמָה. — Das Dazwischenliegende ist ein  
Temporal- mit einem Relativsatz d. h. also, das in Vs. 10 Aufge-  
führte habe Kohélet erfahren zur Zeit, als der Mensch über Menschen  
herrschte etc. Mit עַתָּה אֲשֶׁר שִׁלַּח drückt er die Gegenwart aus. Statt  
לִי לֵרַע muss man lesen לִי לְהֵרַע nach den Versionen LXX κακῶσαι αὐτόν;  
T. לִי לְהֵרַע P. לְמַבְאֵשִׁי לִי. Das לִי לְהֵרַע auf das Subjekt zu be-  
ziehen, ist kein Grund, da nicht das Unheil des tyrannischen Regen-  
ten geschildert wird. Eine solche Zeit der tyrannischen Regierung  
über die Menschen, nicht um deren Wohlsein zu fördern, sondern sie  
zu schädigen, war bis dahin noch nicht in Judäa vorgekommen.

וּבָנָן רָאִיתִי רְשָׁעִים קָבְרִים וּבָאוּ וּמִמָּקוֹם קָדוֹשׁ יִתְחַלְּכוּ י  
 וּשְׂתַפְּחוּ בְּעִיר אֲשֶׁר בְּרַעְשׁוֹ גְּסוּדָה הַקָּבֵל ;  
 אֲשֶׁר אֵין־נַעֲשֶׂה פִתְּנָם מַעֲשֵׂה הַרְעָה מְהֵרָה עַל־פֶּן מֵלֵא לֵב יא  
 בְּיַד־הָאָדָם בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע ;  
 אֲשֶׁר הָטָא עֲשֵׂה רַע מֵאֵת וּמֵאֲרִיךְ לוֹ כִּי גַם־יִדְרֹעַ אֲנִי אֲשֶׁר יב  
 יִהְיֶה־טוֹב לִירְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירָאוּ מִלְּפָנָיו ;

Von einer auswärtigen Macht kann hier keine Rede sein, vielmehr von einem eigenen König des Landes, der aber nicht das Wohl des Volkes, sondern dessen Unterjochung erzielen will, d. h. von Herodes.

V. 10. Hier muss erst die Lesart festgestellt werden. *ובנן* ist eine neuhebr. Partikel (s. Glossar). *קברים* giebt gar keinen Sinn. Der babylonische Talmud hat eine besser quadrirende Lesart (Tr. Gittin 56<sup>b</sup>): אל הקרי קברים אלא קבוצים אל תקרא וישתבחי אלא וישתבחו י. Das י von *וישתבחי* ist als Dittographie anzusehen. Die Lesart *וישתבחו* hat auch der Midrasch zur St. (vergl. Jalkut. z. St.) und LXX: καὶ ἐπῆνεθῆσαν ἐν τῇ πόλει ὅτι ἔτιως ἐποίησαν. Auch Vulgata: *et laudabantur*. Durch diese nicht unbegründeten Lesarten wird der Vers durchsichtiger. Nur das Wort *יהלכו* bleibt noch anstössig. Man mag es deuten, wie man wolle, bleibt es immer tautologisch zu *ובאו*. Hier kann nur eine gewaltsame Emendation helfen. Ich möchte vorschlagen: *יתחללו* oder *יתחללו* (da doch die Hithpaëlform hier einmal, wie im Chaldäischen, als Passiv gebraucht wird). Das Wort wäre demnach parallel zu *וישתבחו*. Der ganze Vers würde demnach lauten: *ובנן ראיתי רשעים קבוצים ובאו ממקום קדוש ויתחללו וישתבחו בעיר אשר בן עשי*. Die anderweitigen Erklärungen braucht man nur anzuführen, um ihren, milde ausgedrückt, nichtssagenden oder gezwungenen Charakter zu erkennen. „Ich sah Frevler bestattet werden, und es kamen an und vom heiligen Ort gingen hinweg und wurden vergessen in der Stadt, welche redlich gehandelt hatten“ (Knobel); „Ich habe freilich gesehen Tyrannen begraben werden, und sie gingen unter, dagegen aus dem heiligen Orte mussten auswandern und wurden vergessen in der Stadt, die recht gehandelt hatten“ (Herzfeld). „Aber gerade so sah ich Frevler begraben werden und kamen zur Ruhe (?), und vom Orte des Heiligen frei wandeln, und vergessen wurden in der Stadt die, die recht handelten“ (Hitzig, ähnlich Ewald); „ich sah Böse begraben werden und sie kamen, und vom Orte des Heiligen gingen sie, und es wurden vergessen in der Stadt, die also gethan“ (Hengstenberg). Noch mehr gezwungen bei Zöckler. Der Gegensatz, den einige Erklärer hervortreten lassen wollen, liegt nicht im Texte; *אשר* — *רשעים קברים* — *אשר* *בן עשי* ist durchaus kein antithetischer Parallelismus. Den Verben *באו* *בן עשי*

Und so habe ich gesehen, Frevler zusammengerottet 10  
kamen aus heiliger Stätte, es wurden gerühmt und ge-  
priesen in der Stadt die Solches thaten. Das eben ist  
auch ein Uebelstand.

Weil der Urtheilspruch an den Uebelthätern nicht 11  
bald vollstreckt wird, darum erkühnt sich das Herz der  
Menschensöhne diesen gleich Böses zu thun.

Da der Sünder Böses thut hundertfach, und es geht 12  
ihm hin, obwohl ich weiss, dass es den Gottesfürchtigen  
gut gehen müsste, damit sie ihn fürchten;

und יהלכי geben die Ausll. eine Bedeutung, die sie an sich nicht  
haben. Nur רשעים קבוצים passt: „zusammengerottete Frevler im heiligen  
Orte“ werden von den Kurzichtigen ob ihres Glückes gepriesen. Der  
folgende Vers fährt in dieser Schilderung fort.

V. 11 giebt an, wie verführerisch ansteckend das Beispiel des  
glücklichen Frevlers wirke. Auch diesen scheinbar so einfachen Vers  
haben die Erklärer verkannt und Schwierigkeiten gefunden, wo keine  
sind. Sämmtliche Versionen lesen statt מעשה היעה das Participium  
הקנה; LXX από τῶν ποιούντων τὸ πονηρὸν ταχύ. Targ. דלית מזעבד  
משיל דלא . . . מזעבדא תבעא. Pesch. פורענות רשיע בפריע על עיבדיהין בישה  
מן עבדי בישה. Aehnlich Vulgata: *quia non praefertur contra malos  
sententia*. עשה steht für Plur. עשי wie öfter. פתגם giebt die Vulg.  
ganz exakt durch *sententia* wieder und auch *Symmachos* durch ἀπό-  
φασις. Diese Bedeutung hat es auch anderweitig: המלך (vergl.  
Glossar). Man mag das Wort deuten, wie man wolle, das Einfachste  
ist, dass es griechischen Ursprungs ist. — מלא לב hat hier wie Esther  
7, 8 die Bedeutung „kühn machen, sich er-  
kühnen.“ Der Vers erscheint dadurch abgerundet. Nur בהם ist noch  
störend, בהם לב בני האדם בהם ist nichtssagend. — Man lese כהם = כמיהם wie  
9, 12, also קעשי רעה.

V. 12—14. Eine Partikel haben die Erklärer nicht richtig auf-  
gefasst; darum hat ihnen der Dogmatismus dieses Verses Schwierig-  
keiten gemacht: האלהים אשר יירא; הירא ist eine abgeschmackte  
Tautologie und doch übersetzen Hitzig, Hengstenberg, Ewald und  
Viele nach ihnen אשר als Relativum, nur Knobell und Herzfeld  
als Causal-Conjunct. Die LXX geben schon die richtige Auffassung  
dafür: ὅπως φοβούνται „damit sie fürchten.“ Dadurch erhält der ganze  
Vers einen andern Ton. Kohélet spricht nicht von einem Faktum,  
sondern von einem ethischen Postulat. Es müsste den Gottes-  
fürchtigen gut gehen etc. und ebenso ist Vers 13 zu verstehen. Zu  
מאז muss man sich helfen und mit Ibn-Esra זעמים oder mit Luzzatto  
שנים ergänzen; από τότε der LXX giebt keinen Sinn.

וְטוֹב לֹא-יִתְּנָהּ לְרָשָׁע וְלֹא-יִצְרֶהָ יָמִים כַּצֵּל אֲשֶׁר אֵינְפוּ יִרְאֵהוּ  
מִלְּפָנֵי אֱלֹהִים :

יִשְׁהַבֵּל אֲשֶׁר נִעְשָׂה עַל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר וַיֵּשׁ צְדִיקִים אֲשֶׁר מִגִּיעַ יָד  
אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַרְשָׁעִים וַיֵּשׁ רְשָׁעִים שְׂמֵגִיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה  
הַצְדִיקִים אֲמַרְתִּי שְׂגִים-זֶה הַבָּל :

וְשִׁבְתִּי אָנִי אֶת-הַשְּׂמֵחָה אֲשֶׁר אֵין-טוֹב לְאָדָם תַּחַת הַשָּׁמַיִשׁ טו  
כִּי אִם-לְאֵל וְלִשְׂתוֹת וְלִשְׂמוֹחַ וְהוּא יִלְוֶנוּ בְּעַמְלוֹ יָמֵי חַיָּו אֲשֶׁר-  
נִתְּרָלוּ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמַיִשׁ :

כַּאֲשֶׁר נִתְּתִי אֶת-לִבִּי לְדַעַת הַכְּמָה וְלִרְאוֹת אֶת-הַעֲנָן אֲשֶׁר טז  
נִעְשָׂה עַל-הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שָׁנָה בְּעֵינָיו אֵינְנוּ רֹאֶה :

וְרֵאִיתִי אֶת-פְּלִמְעֵשֶׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוֹכֵל הָאָדָם לְמִצּוֹא יז  
אֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נִעְשָׂה תַּחַת-הַשָּׁמַיִשׁ בְּשֵׁל אֲשֶׁר יַעֲמַל הָאָדָם  
לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצָא וְגַם אִם-יֵאמֶר הַחֶכֶם לְדַעַת לֹא יוֹכֵל לְמִצּוֹא :

כִּי אֶת-פְּלִזְוָה נִתְּתִי אֶל-לִבִּי וְלִבּוֹר אֶת-פְּלִזְוָה אֲשֶׁר הַצְדִיקִים \* ט  
וְהַחֲכָמִים וְעַבְדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים גַּם-אֶתְהַבֶּה גַם-שִׁנְאָה אֵין יוֹדֵעַ  
הָאָדָם הַכֹּל לִפְנֵיהֶם :

V. 14. Erst in diesem Verse spricht Kohélet vom Faktum, dass in der wirklichen Welt die ethische Ordnung umgekehrt ist.

V. 15. Damit kehrt Kohélet wieder zu seinem Thema zurück, das er durch mehrere Betrachtungen unterbrochen hatte. Statt בעמלי las der Midrasch בעלמי, was hier besser passt.

V. 16. Dieser und der folgende Vers sind nicht als ein neues Resultat seiner Forschung, sondern als Recapitulation anzusehen. Zu בייס נס muss ergänzt werden איניי נה, und ראה שנה muss wieder bedeuten „geniessen“ (s. Glossar).

V. 17 drückt das Resultat aus, dass Kohélet gefunden hat, dass der Mensch den Zweck des Lebens nicht finden könne, nicht einmal der Weise. Statt בשל liest die Pesch. בר נשא, also אשר יעמל, בכל אשר יעמל.

IX, 1—2. Vers 1 schliesst das früher Gesagte ab. Darauf hin hat Kohélet sein Augenmerk gerichtet. Das Verbum ולביר hat den Erklärern viel Verlegenheit gemacht, ganz unnöthiger Weise; es steht offenbar für ולתור. LXX und Pesch. haben eine andere Lesart vor sich gehabt και καρδια μου σὺνταρ εἶδε τῆτο; P. ולבי הוא ית כל נה; also אשר יעמל, was auf eins hinausläuft. Aber vor אשר הצדיקים muss das Verbum ראיית ergänzt werden. Denn hiermit beginnt eine

Und gut sollte es den Frevlern nicht gehen, und es 13  
sollte nicht länger dauern als der Schatten, der sich nicht  
vor Gott fürchtet.

Und (doch) giebt es ein Uebel, welches auf Erden 14  
geschieht, dass es manchen Frommen trifft, wie es Frev-  
lern ergehen sollte, und wiederum manche Frevler, wie  
es an Frommen geschehen sollte. Ich meine, das ist eben  
auch ein Uebelstand.

(Darum) lobte ich die Freude; denn es giebt nichts 15  
Besseres für den Menschen unter der Sonne, als zu essen,  
zu trinken und sich zu freuen, und dieses begleite ihn in  
seiner Welt, während seiner Lebenszeit, die ihm Gott  
unter der Sonne gewährt hat.

Als ich meinen Sinn dahin richtete, Weisheit zu er- 16  
kennen und zu betrachten die Geschäftigkeit, welche auf  
Erden geschieht, dass der Geschäftige am Tage (nicht  
ruht) und auch in der Nacht den Schlaf nicht genießt,

Und ich erfahren hatte, dass an Gottes Werk der 17  
Mensch nicht finden kann, was auf Erden geschieht, und  
dass, wie sehr sich der Mensch auch abmüht es zu suchen,  
er es nicht findet, und wenn auch der Weise meint es zu  
erkennen, so kann er es doch nicht finden;

Da ich dieses Alles in den Sinn gefasst, um Alles IX, 1  
dieses zu untersuchen, (sah ich), dass die Frommen und  
Weisen und deren Handlungen in der Hand Gottes sind,  
auch Liebe und Hass; Nichts weiss der Mensch, Alles ist  
vor ihm ein Hauch,

---

neue Untersuchung, auch das Thun der Weisen und Frommen,  
wie wohl überlegt und überdacht auch immer, sei nicht in ihrer Ge-  
walt. *ויעבדיהם* muss man, wie Hiob 34, 25, *מעבדיהם* erklären, vielleicht  
auch so lesen. *גם אהבה גם שנאה* gehört zum vorhergehenden Satze  
*בירא אלהים*, wie es Pesch. andeutet *אף כנאתה אף רחמתה אף*. Es  
ist von denselben Affekten die Rede, wie Vs. 6; von Liebe, Hass  
und Eifer der Frommen und Weisen. Vielleicht fehlt in Vs. 1  
*קנאה* nach *שנאה*. Die Frommen und Weisen, vielleicht die Scham-  
mäiten (s. Einl.) richteten ihre Liebe nach der einen, und ihren Hass  
und Eifer nach der andern Seite; aber die Ausführung derselben hängt  
nicht von ihnen ab. *אין יודע האדם* ist ein selbständiger Satz, als Ein-  
leitung zum Folgenden. Dieses muss emendirt werden; Pesch. hatte

- ב הכל פאָשר לכל מקרה אָחד לַצַּדִּיק וְלַרָשָׁע לְטוֹב וְלַרָּע  
 וְלַטָּמֵא וְלַזֵּבֵחַ וְלַאֲשֵׁר אֵינָפוּ זֵבַח פְּטוֹב פִּתְחָא הַנְּשֻׁבֵעַ פְּאֲשֵׁר  
 שְׂבוּעָה יָרָא :
- ג זהו רע בכל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַחַת הַשָּׁמַיִם פִּי־מִקְרָה אָחַד לְכָל  
 וְגַם לֵב בְּנִי־הָאָדָם מִלֹּאֲרֵעַ וְהוֹלִלּוֹת בְּלִבָּבָם בְּחַיִּיהֶם וְאַחֲרָיו  
 אֶל־הַמֵּתִים :
- ד פִּרְמֵי אֲשֶׁר יִבְחַר\* אֶל פְּלִי־חַיִּים וְשׁ בְּשָׁחוֹן פִּי־לְכָלֵב חַי  
 הוּא טוֹב מִן־הָאֲרִיָּה הַמֵּת :
- ה פִּי חַיִּים יוֹדְעִים שְׂמִינְתּוֹ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מֵאוֹמְדָה  
 וְאִין־עוֹד לָהֶם שֹׁכֵר פִּי נִשְׁפָּח זִכְרָם :
- ו גַּם אֲהַבְתֶּם גַּם־שִׁנְאַתֶּם גַּם־קִנְיַתֶם פְּבַר אֲבָדָה וְחֶלֶק אִין־  
 לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם בְּכָל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַחַת הַשָּׁמַיִם :

eine andere Lesart vor sich, ebenso Symmachos; τὰ πάντα ἐμπροσθεν αὐτῶ ἀδελφα. Selbst die LXX haben auch eine Spur von dieser richtigen Lesart: τὰ πάντα πρὸ προσώπου αὐτῶν ματαιότης. Dadurch wird der verschönerkte Satz vereinfacht. [הכל לפניו הבל].  
 אין יודע האדם [הכל לפניו הבל]. Keiner der neuen Erkl. folgt dieser sich als richtig darbietenden Lesart. Spohn und van d. Palm deuteten sie zwar an, aber waren nicht beherzt genug, ihr nachzugeben. Nach לטוב muss nothwendig, um den Parallelismus herzustellen, ergänzt werden. Dieses Wort haben auch die LXX und die Pesch. τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ, לשבא ולבישא. Uebrigens sind צדיק und טוב nicht identisch, ebensowenig wie רשע und רע, das erste bezieht sich auf das religiöse, das andere auf das ethische Verhalten (vergl. o. S. 95), זבא und sein Gegensatz deuten auf eine neue religiöse Anschauung: der Eine befriedigt seinen religiösen Drang durch vieles Opfern, der Andere hält nicht viel davon. In den Augen der Menge gilt der Erstere als fromm. Statt השובע haben LXX und P. כושב gelesen. כאשר ראשי bezieht sich offenbar auf die Essäer, welche den Eid scheuten (Josephus, jüd. Krieg II, 8, 6) τὸ δὲ ὀμνῆναι αὐτοῖς (Ἐσσηνοῖς) περιίσταται, χεῖρόν τι ἐπιτοκίας ὑπολαμβάνοντες. שבע durch einen Meinseitigen zu erklären, ist Widersinn. Geflissentlich ist diese Seite hervorgehoben, um anzugeben, dass selbst die Ultrareligiösen, die Eid-scheuen (Essäer), demselben Geschick verfallen, wie die weniger Frommen und die Weltlichen, denen das Religiöse gleichgültig ist.

V. 3. Zu רע ist vielleicht zu ergänzen יָגֵל, denn jenes Wort steht

(\* יחבר קרי.

so wie Allen ein und dasselbe Geschick (zufällt), dem 2  
 Frommen und dem Frevler, dem Guten (und dem Bösen),  
 dem Reinen wie dem Unreinen, dem Opferbringenden wie  
 dem Nichtopferer. Dem Guten geht es ganz gleich wie  
 dem Sünder, dem Schwörenden wie dem, der den Eid  
 scheut.

Das ist allerdings ein Uebel unter dem, was unter der 3  
 Sonne geschieht, dass für Alle ein und dasselbe Geschick  
 ist. Und doch ist das Herz der Menschensöhne voll von  
 Bosheit, und Wahnsinn ist in ihrem Herzen während ihres  
 Lebens, und nachher (fahren sie) zu den Todten hinab.

Denn wer ist es, der vorgezogen (ausgenommen) wird? 4  
 Für alle Lebenden giebt es Hoffnung, denn selbst einem  
 lebenden Hunde ist wohler als einem todten Löwen.

Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, 5  
 die Todten aber wissen gar nichts und haben keinen Ge-  
 winn mehr; denn Vergessen ist ihr Andenken.

Sowohl ihre Liebe, wie ihr Hass und ihr Eifer ist 6  
 dann geschwunden und Theil haben sie nimmermehr an  
 Allem, was unter der Sonne geschieht.

---

nie allein im Kohélet.  $\text{וְיָגֵן}$  im Sinn von „und doch“ kommt öfter im  
 hebr. Sprachgebrauch vor.  $\text{אֶל הַחַיִּים}$  übersetzt die Vulgata richtig:  
*et post haec ad inferos deducuntur*. Hitzig verglich das Wort  $\text{אֶל הַחַיִּים}$   
 mit Jerem. 51, 46, wo das Suffixum gar nicht Pronominal-Bedeutung  
 hat, sondern einfach *post*. Nach  $\text{מֵחַיִּים}$  muss man ergänzen  $\text{יְרֵדוּם}$   
 oder  $\text{יִבְלוּ}$ .

V. 4. Das Ketib  $\text{יִבְחַר}$  verdient den Vorzug vor dem Keri. Der  
 Satz ist fragend zu fassen, wie ihn viele Ausll. von de Dieu bis  
 Hengstenberg genommen haben, und zwar im Sinne von „vorgezogen  
 werden“. Bei der LA.  $\text{יִבְחַר}$ , welche allerdings die drei Versionen für  
 sich hat, vermisst man die Proposition  $\text{אֶל}$  vor  $\text{מִי}$ . Auch ist  $\text{כָּל הַחַיִּים}$   
 als Abstrakt nicht hebräische Diktion. Es darf aber nicht übersehen  
 werden, dass Symmachos und nach ihm die Vulgata noch eine dritte  
 Lesart voraussetzen:  $\text{τις γὰρ διατελώσει ζῶν?}$  *Nemo est qui semper*  
*vivat*. Allein diese Lesart schwebt in der Luft; denn selbst, wenn  
 man statt  $\text{יִבְחַר}$  läse  $\text{יִבְחַר}$ , so fehlt noch immer das unentbehrliche Zeit-  
 adverbium  $\text{לְעֹלָם}$ . — Fast alle Erkl. nahmen irrthümlicher Weise  $\text{כָּל}$   
 als Subjekt, nur Herzfeld richtig als Dativ, und ebenso ist das  $\text{ל}$  bei  
 $\text{אֶל הַחַיִּים}$  hinzuzudenken. Hitzig's Einwurf, dass es in diesem Falle  $\text{הֵן כָּל הַחַיִּים}$   
 $\text{לִי}$  hätte heißen müssen, ist von keinem bedeutenden Gewichte.

- ז לֶךְ אֲכַל בְּשִׂמְחָה לַחֲמֶה וּשְׂתֵה בְּלִבְטוֹב וַיִּנְהַךְ בִּי כָּבֵד רָצָה ז  
הַאֲלֹהִים אֶת־מַעֲשֵׂיךָ :
- ח בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְּגִדֶיךָ לְבָנִים וְשִׂמְן עַל־רֵאשֶׁךָ אֶל־יַחֲסֵר :
- ט רָאָה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשׁוּר־אֲהוּבָתָּ כְּלִי־יָמַי חַיִּי הַבִּלְעָה אֲשֶׁר ט  
נִתְּן־לָךְ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כֹּל יָמֵי הַבִּלְעָה בִּי הוּא הַלֶּקֶךְ בַּחַיִּים וּבַעֲמֻלָּהּ  
אֲשׁוּר־אֲתָה עָבִל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ :
- י כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדָה לַעֲשׂוֹת בְּכֹחֶךָ עֲשֵׂה בִּי אִין מַעֲשֵׂה י  
וְהִשְׁבֹּן וְדַעַת וְהִכְמִה בְּשִׂאוֹל אֲשֶׁר אֲתָה הוֹלֵךְ שָׁמָּה :
- יא שְׁבֹתֵי וְרָאָה תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ בִּי לֹא לְקַלִּים תִּמְרוֹץ וְלֹא י  
לְגַבּוּרִים הַמְלַחֶמָה וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לָחֵם וְגַם לֹא לְנִבְנִים עֲשֶׂר  
וְגַם לֹא לַיְדָעִים הֵן פִּירַעַת וְפָגַע יִקְרָה אֶת־כָּלֶם :

V. 7. Ganz richtig fasst Hitzig den Schluss des Verses רצה ז כי auf, dass Gott an dem freudigen Geniessen Wohlgefallen findet, oder richtiger längst gefunden hat, indem er es dem Menschen gewährte. Der Zusatz von Ewald, der Kohélet durchaus die landläufige Moral vindiciren will: Freude, echte Freude am Leben zu haben, sei Gott erwünscht, weil eine solche ohne Gottesfurcht nicht möglich sei, ist rein eronnen, ebenso wie die dogmatischen Subtilitäten, welche Hengstenberg hineinlegt. Man darf einem Schriftsteller nicht Ansichten unterschieben, die er anderweitig nicht betont. Kohélet empfiehlt nichts weiter als den Genuss, aber man darf nicht übersehen, dass dieser den am Eingang erwähnten חכמים und צדיקים eingeschärft wird, gerade denen, welche die Askese liebten.

V. 8. Zu jeder Zeit כָּל עֵת wird betont, auch in der Zeit der Verstimmung, der Trauer, des Unmuthes über die Vorgänge. Auch diese Mahnung ergeht an die Frommen und Weisen. Es war Sitte, bei Gelagen z. B. bei Hochzeiten (מִשְׁהֵה), weisse Gewänder zu tragen, das Haupt mit wohlriechendem Oel, Rosen- oder Nardenöl, zu salben. Dass eine Schule, sei es die der Hilleliten oder Schammaïten, das Salben des Hauptes für unanständig gehalten hat (wie Geiger behauptet, jüd. Zeitschrift Jahrg. 1868, 106 fg.), ist eine Chimäre. Der Satz וְנָהוּ (שמן ערב) בראש השמש שאין שבתו של תלמיד חכם להיית חכם כי יש מביש תני רבן ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם אל יבא כשהוא מבישם לשיק ונאהו מבישם לשיק. Hier wird nur unanständig gefunden, auf der Strasse parfümirt zu gehen, aber nicht bei Mahlen sich zu salben. Das Salben fand R. Gamaliel II, also nach der Tempelzerstörung, noch

Geh', iss in Freuden Dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen Deinen Wein, denn Gott hat längst Dein Thun gebilligt. 7

Zu jeder Zeit seien Deine Gewänder weiss und Oel fehle nicht Deinem Haupte. 8

Geniesse das Leben mit dem Weibe, das Du liebst, alle Tage Deines vergänglichen Lebens, das er Dir geschenkt hat (alle Tage Deiner Vergänglichkeit); denn das ist Dein Lohn am Leben und an der Mühseligkeit, die Du unter der Sonne hast, 9

Alles, was Deine Hand erreichen kann, mit Deiner Kraft zu thun, thue; denn es giebt kein Thun und keine Klugheit und Erkenntniß und Weisheit in dem Grabe, wohin Du gehst. 10

Ich habe wiederum unter der Sonne gesehen, daß nicht den Leichtfüßigen der Lauf gehört, und nicht dem Helden der Krieg, und auch nicht den Weisen Brod, und auch nicht dem Einsichtsvollen Reichthum, und auch nicht den Künstlern Gunst, sondern Zeit und Zufall trifft sie Alle. 11

nicht für unanständig (das.), und R. Simon b. Jochaï (2. Hälfte des zweiten Jahrh.) gestattet dasselbe auch am Sabbat, weil sämtliche Israeliten sich als Königssöhne betrachten und sich also zu jeder Zeit salben dürfen (Sabbat 111<sup>a</sup>). Da daselbst vom Rosenöl (שמן ורד) die Rede ist, so kann es sich nur auf Salben des Hauptes beziehen.

V. 9 ראה ist auch hier als ריה zu nehmen (s. Glossar). Die Ditto-logie ימי הבליך haben einige Versionen gar nicht.

V. 10 השבין ist hier wohl nicht Zurechnung, Vergeltung, sondern, wie an den übrigen zwei Stellen „Klugheit.“

V. 11 מלהמה bedeutet wohl „Ausgang des Krieges, Sieg,“ wie o. S. 105. Das Particip יִדַע steht nie absolut, sondern hat immer einen Akkusativ oder Genitiv oder Infinitiv als Complement. Spr. 28, 2. ידען ידע ist an sich dunkel. Man kann daher nicht einfach übersetzen ידעם durch „Kundige.“ Es ist wahrscheinlich die hebräische Uebersetzung von τεχνίται, das im Griechischen „Künstler,“ aber auch „Kenner“ bedeutet. Daher empfiehlt sich die Uebersetzung der Vulgata *artifices*. — Man kann im Hebräischen wohl den Inf. statt des Finitum setzen. Doch gebraucht Kohélet nicht diesen Modus. Daher ist die Lesart wohl richtiger שבתו וראיה wie ob. IV, 1.

כִּי גַם לֹא־יִנְדַע הָאָדָם אֶת־עֲתֹדוֹ פְּתָגִים שְׁנֵאֵתָהוּם בְּמִצּוֹדָה יִבֶּ  
 רָעָה וְכִצְפָּרִים הָאֲחֻזּוֹת בַּפֶּה פִּיהֶם יוֹקְשִׁים בְּנִי הָאָדָם לֵעֵת  
 רָעָה נִשְׁתַּפּוֹל עֲלֵיהֶם פְּתָאִם :

בְּסִיחָה רָאִיתִי חֲכָמָה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וּגְדוֹלָה הִיא אֵלַי : יג  
 עֵיר קַטְנָה וְאֲנָשִׁים בָּהּ מֵעֵט וּבֶאֱלֹהֶיהָ מְלֶךְ גְּדוֹל וְסַבֵּב יד  
 אֶתָּה וּבָנָה עָלֶיהָ מִצּוֹדִים גְּדוֹלִים :

וּמִצָּא בָּהּ אִישׁ מִסֵּפֶן חָכֵם וּמְלִטְרוּחָא אֶתְדַּעִיר בְּחֲכָמָתוֹ טו  
 וְאָדָם לֹא זָכַר אֶתְדַּעִישׁ הַמִּסֵּפֶן הַזֶּהוּא :

וְאֲמַרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חֲכָמָה מִגְּבוּרָה וְחֲכָמִית הַמִּסֵּפֶן בְּזוּיָה טז  
 וְדַבְּרוּ אִינָם נְשָׁמַעִים :

דַּבְּרוּ חֲכָמִים בְּנַחַת נְשָׁמַעִים מִזְעַקַת בּוֹשֵׁל בְּפִסְלִים : יז

V. 12. Das Verbum und Substantiv von ציד wird sonst nur von Thieren und Vögeln gebraucht, weil es eigentlich auflauern bedeutet. Dagegen wird es im Neuhebräischen im weitern Sinne auch auf Fische angewendet. (Tr. Jom Tob. III) אין צידן דגים מן הביבין, ferner מצודות מצודות, היה ודגים מצודה רעה ist störend; man dürfte dafür רעה lesen. Fische, mit einem grossen Netz bedroht, können nicht ent-schlüpfen. Die Form כשהייל ist durchweg neuhebräisch.

V. IX, 13. In der folgenden Versgruppe wird der allerdings relative Nutzen der Weisheit gegenüber der blinden Thorheit hervorgehoben, eigentlich die Ausführung des in der Versgruppe 6 (S. 83) aufgestellten Thema: dass die Weisheit verbunden mit Landbesitz Werth habe. Zwischen Vs. 12 und 13 scheinen einige Verse ausgefallen zu sein. Diese Lücke macht sich bemerkbar theils dadurch, dass die Gedankenreihe von der Herrschaft des Zufalls eigentlich keinen Abschluss oder keine Nutzenanwendung gefunden hat, und theils durch die Einl. von Vs. 13 גם זה; es muss also früher von dem Nutzen der Weisheit die Rede gewesen sein. Die Präposition בעיני אֵלַי statt בעיני weist auf eine spätere Sprachphase.

V. 14—15 sprechen unleugbar von einem bestimmten histo-rischen Faktum, das zur Zeit des Verf. vorgefallen sein muss, wie kritische Exegeten richtig angenommen haben, obwohl die LXX die Verba dieser Erzählung in den Conjunktiv setzen. Hengstenberg's Annahme: „dass wir hier eine Parabel vor uns haben, nicht einen geschichtlichen Vorfall, erkannte schon Luther und Mercerus; der arme Mann mit seiner heilskräftigen Weisheit ist ein Bild Israels“ (S. 222), diese Annahme bedarf keiner Widerlegung. Hitzig, der mit Recht in diesen Versen eine faktische Begebenheit erblickt, will sie

Denn es kennt der Mensch nicht einmal seine Zeit. Wie 12  
Fische, welche in einem grossen Netze gefangen werden,  
und wie Vögel in der Schlinge gefangen werden, so werden  
gleich ihnen die Menschensöhne verstrickt zu böser Zeit,  
so wie es sie plötzlich überfällt.

## 13.

Auch dieses habe ich als Weisheit unter der Sonne IX, 13  
erfahren, und es scheint mir wichtig.

Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin; da kam 14  
gegen sie ein grosser König, umgab sie und baute gegen  
sie bedeutende Bollwerke.

Und es fand sich in ihr ein weiser armer Mann, und 15  
dieser rettete die Stadt durch seine Weisheit, und kein  
Mensch hatte sich um diesen armen Mann gekümmert.

Und da meinte ich: Besser ist Weisheit denn Tapfer- 16  
keit. Und doch ist die Weisheit des Armen verachtet,  
und seine Worte werden nicht befolgt.

Die Worte der Weisen in Gelassenheit sollten (doch) 17  
eher angehört werden, als das laute Schreien des Herr-  
schers in Thorheit.

durch die Notiz bei Polybius (V, 66) belegen, wo erzählt wird, dass Antiochos der Grosse die Stadt Dora vergeblich belagerte (Vorbemerk. S. 133). Dagegen macht Ewald mit Recht geltend (268 Anmerk. 2), dass gerade das, was Kohélet als so ungemein denkwürdig hervorhebt, bei dieser Belagerung nicht eintraf. Polybius erzählt nämlich daselbst: Antiochos, welcher eine Belagerung gegen die Dora genannte Stadt richtete, aber wegen der Festigkeit des Platzes und der Hilfe von seiten derer des Nikolaos nichts ausrichten konnte, zog ab. Das ist Alles. Noch weniger kann man auch nur vermuthungsweise an Themistokles von Athen denken, wie Ewald (das.) allerdings sehr reservirt und problematisch aufstellt. Richtig ist nur, was Ewald noch das. anmerkt: „es wird uns in der That vielleicht nie möglich sein, zu errathen, welche Stadt Kohélet meine.“ Der denkwürdige Vorfall von der Rettung einer kleinen Stadt durch einen klugen Rathgeber hat gewiss in den Annalen der Kriegsgeschichte keinen Platz gefunden. Nur so viel muss man zugeben, dass das Faktum dem Publikum, für welches Kohélet schrieb, bekannt gewesen sein, also in dem Gesichtskreise von Jerusalem stattgefunden haben müsse.

V. 17 hat Herzfeld richtig aufgefasst: נִשְׁמַע אֶל הַחֲכָמִים אֶל פָּאָרְטִיִּים als Partic. kann

ית טובה חכמה מפלי קרב וחוטא אָתָּה יאָבֵד טוֹבָה הַרְבֵּה :  
 זבובי מות נבאיש יביע שָׁמֶן רוֹקֵן יָקָר מִדְּחֻמָּה מִפְּבוֹד א  
 סְכָלוֹת מֵעַתָּה :  
 ב לב הַקֶּם לִימִינוֹ וְלֵב פָּסִיל לְשִׁמְאֹלוֹ :  
 ג וְגַם־בַּדְּרוֹךְ פְּשֻׁה־סֶכֶל הוֹלֵךְ לְבוֹ הַסֵּר וְאָמַר לִפְלֵ סֶכֶל הוּא :  
 ד אֲסִירֹת הַמִּוֹשֵׁל תַּעֲלֶה עָלֶיךָ מִקֹּרֶךְ אֶל־תַּעֲנֵה כִּי מִרְפָּא נִיחַת תִּשְׁאִים ר  
 גְדוּלִים :

als *gerundiv* gelten, wie נאדר נאה נורא נהמר, auch ברוך und ארור und viele andere; also נשמע „zu befolgen,“ und mit dem Comparativ: „mehr zu befolgen.“ כסילים muss man aber als Abstraktum nehmen, wie LXX *ἐν ἀφροσυνας*, vielleicht corrumpt von כסילית.

Ueber den hier eingeschalteten Vers VII, 19 vergl. Einleitung S. 42 und oben Seite 96.

V. 18 היטא in seiner gewöhnlichen Bedeutung passt nicht in diesen Vers. Man wäre geneigt שיטה zu lesen, welches Wort im Neuhebräischen סכל und כסיל verdrängt hat. Und vom Thoren als Gegenbild zum Weisen ist doch gerade in dieser Versgruppe die Rede.

V. X, 1. Nur die Pesch. hat den ersten Theil dieses Verses richtig im Zusammenhange mit dem Vorangehenden. איך דבבא דמירין. מסרין למאנא רמשהא בסיימא דרש בן עזאי זבובי מות. Nur muss man den Singular substituiren, den auch der Talmud hat (Kiduschin I, p. 61<sup>d</sup>): „Wenn eine einzige Fliege stirbt, macht sie nicht Gewürzöl übelriechend!“ Mit Hitzig zu lesen nach archaischer Genitiv-Form: זבובי-מות ist für die Epoche, in der Kohélet verfasst wurde, nicht mehr zulässig; besser ist die von Luzzatto vorgeschlagene Emendation: זבובי-מות. Das Wort יביע geben LXX und Pesch. als „Gefäss“ wieder, *σκευασία*, מאנא und das vom Stamm בוע mit dem Präformativ ב. Es passt besser, denn als Verbalform: „macht gähren“ (Hitzig); „macht stinken“ (Ewald, vom Verbum נזבב?). — Den zweiten Theil haben die LXX richtiger: *τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσυνας μεγάλην*, was im Hebr. lauten würde: יקר מעט הבמה מכבוד סכלות הרבה. Die LXX haben also einen andern Text vor sich gehabt. יקר mit Ewald im Sinne von „listig“ zu nehmen ist kein Grund.

V. 2 ist, je nachdem, sehr verständlich, oder sehr unverständlich.

V. 3 will sagen: der Thor verrathe sich in allen seinen Bewegungen und — wie Herzfeld es richtig wiedergiebt — zeigt sich immer als Thor.

[Die Weisheit stand dem Weisen mehr bei als VII, 19 zehn Machthaber, die in der Stadt waren.]

Besser ist Weisheit als Kriegsgeräthe, und ein Fehlen- 18  
der (Thor) kann viel Wohlstand vernichten,

Wie eine todte Fliege den Brodelnapf von Gewürzöl X, 1  
übelriechend macht. Werthvoller ist ein wenig Weisheit  
als die grosse Ehre der Thorheit.

Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten, und das 2  
Herz des Thoren zu seiner Linken.

Und auf dem Wege, den der Thor geht, fehlt ihm der 3  
Verstand, und er verkündet Allen, dass er ein Thor ist.

Wenn der Unmuth des Herrschers über Dich kommt, verlass 4  
Deinen Platz nicht; denn Lässigkeit lässt grosse Sünden zu.

V. 4. Es ist bereits in der Einl. und o. S. 104 bemerkt, dass dieser Vers nicht hierher passt, vielmehr zur Gruppe über das Verhalten zum Könige. **רצה** bietet hier, wie Spr. 14, 30; 15, 4 exegetische Schwierigkeit, die nicht dadurch erledigt werden kann, dass man es auf's Gerathewohl mit „Gelassenheit“ übersetzt. Welche Berechtigung hat man zu dieser Uebersetzung? Weil es Symmachos hier mit *σωφροσύνη* wiedergibt? Aber was beweist das? Die Parallele von Spr. 14, 30 beweist eben so wenig, weil die Lesart unsicher ist, wenn man die Uebersetzung der LXX, Pesch. und Targ. damit vergleicht. Erst muss die Schwierigkeit dieses Verses gehoben sein, namentlich die auffallende Erscheinung, dass **בשר** einen Plural haben soll, ehe man denselben zum Ausgangspunkt nehmen kann. Eben so schwierig ist die zweite Parallele, denn auch die L. A. dieses Verses muss erst festgestellt werden, da Pesch. und Targ. den letzten Halbvers **בה וכלם** ganz anders vor sich hatten. Da also diese Verse gar nichts für unsere Stelle beweisen, so hat man kein Recht, dem Worte diese Bedeutung zu vindiciren. Man muss vielmehr es entweder von **רצה** ableiten, wie es die alten Versionen haben, oder, da dieser Stamm oft mit **רצה** wechselt, das Nomen von diesem Verbum ableiten und es mit „Lässigkeit“ übersetzen gleich **רציין**, was hier sehr gut passt. Das Prädikat **יריה** ist allerdings schwierig, die Versionen übersetzen es gemäss dem Verbum im ersten Halbverse. Es scheint hier in der Bedeutung: „zulassen,“ „geschehen lassen“ gleich *ἀφίημι, sinere*. Mit dem Inf. kommt es in Koh. V, 11 in diesem Sinne vor, **הניח לישיך**, eben so ψ. 105, 14; Chro. I, 16, 21 **לעשק**. Man kann sich allenfalls zum Acc. **הנאים הנאים** einen elliptischen Inf. hinzudenken. Der Sinn des ganzen Verses wäre dann: „Wenn der Herrscher in seinem Unmuth die Forderung an dich stellt, deinen Platz, dein Amt, zu verlassen und Andern Platz zu machen, so

ה יש רעה ראיתי תחת השמש פשגגה שיצא מלפני השליט :  
 ו נתן הסכל במרומים רבים וגשירים בשפול ישבו :  
 ז ראיתי עבדים על־סוסים ושירים הלכים פעבדים על־תארץ :  
 ח הִפֵּר גומץ בו ופל ופירץ גדר וְשָׁכְנוּ נָחֵשׁ :  
 ט מִסֵּעַ אֲבָנִים וַעֲצָב בָּהֶם בּוֹקֵעַ יַעֲמִים יִסְכֵּן בָּם :

gehe trotz seines Zornes nicht darauf ein, denn diese Unterlassungs-  
sünde, diese Lässigkeit veranlasst, dass bedeutende positive Sünden  
geschehen.“

V. 5. Die Dunkelheit des Verses ist bekannt. Man kann ihm  
vielleicht nur beikommen, wenn man einen satyrischen Zug darin  
erblickt. Nimmt man nämlich שליט nicht als einen hohen Mäch-  
tigen, sondern als ein Mitglied des municipalen Magistrats oder  
Senats, wie o. S. 96, dann läge die Ironie in dem Momente: dass  
die Weltordnung so eingerichtet erscheint, als wenn sie von einem  
bornirten städtischen Beamten geleitet wäre, der in der Regel sich  
Dummheiten zu Schulden kommen lässt und alles verkehrt anfängt.  
שִׁמְחָה übersetzt Symmachos hier richtig durch *ἀγνοία*. שִׁמְחָה ist aller-  
dings eine ungewöhnliche Form statt שִׂמְחָה oder שִׂמְחָה, überrascht  
aber in diesem Buche nicht. Mit diesem Verse beginnt die Schil-  
derung der Verkehrtheit im Staate, die nur unter der herodianischen  
Regierung in dieser krassen Form vorgekommen ist.

V. 6 שִׁמְחָה die Thorheit oder auch wie die LXX, Aquila und Sym-  
machos lesen שִׁמְחָה *ἄφροσ*, bildet keinen Gegensatz zu עֲשִׂירִים. Der Vers  
kann nur einen gesunden Sinn haben, wenn man für סכל liest  
שָׁבַל „ein Niedriger, Gemeiner.“ Selbst an עֲשִׂירִים ist Manches auszu-  
setzen, und es würde besser klingen, wenn שִׁמְחָה dafür stünde, also:  
נתן השפל במרומים רבים ושירים בשפל ישבו.

V. 7. Der Sinn des Verses ist klar. Aber die Zeit, in welcher  
eine solche vollständige Umkehrung der gesellschaftlichen Verhält-  
nisse in Judä, dem Schauplatz des Buches, vorgekommen ist, muss  
ermittelt werden. Nur die herodianische Regierung hatte sol-  
chergestalt im buchstäblichen Sinne alles unterst zu oberst ge-  
kehrt. Alle seine Gegner liess Herodes enthaupten oder wenigstens  
berauben; seine Anhänger dagegen begünstigte Herodes auf jede  
Weise, machte sie zu Herren des Landes und übergab ihnen die höch-  
sten Posten. Josephus' Schilderung von Herodes' Regierung ist voll  
davon (vergl. besonders Alterth. XV, 16, 7; 10). Wer waren Herodes'  
Anhänger? Meistens Idumäer, die von den Hasmonäern unterworfen  
waren, und daher als Sklaven galten. Buchstäblich war es so  
unter Herodes Regierung: Sklaven ritten wie Fürsten auf Rossen,  
während die ehemaligen Fürsten, so weit sie nicht beseitigt waren,  
verarmt waren, demüthlig einherschlichen. Die Freunde des Has-



אִם-קָדְהָהּ תִּבְרָזָל וְהוּא לֹא-פָנִים קָלְקַל וְהַיְלִים יִגְבֵּר וַיִּתְרוֹן י  
הַכְּשִׁיר הַכְּמָה :

אִם-יִשְׁףָהּ הַקָּהֶשׁ בְּלוֹא-לְחֶשׁ וְאִין יִתְרוֹן לְבַעַל תִּשְׁשׁוֹן :  
דְּבָרֵי פִי-הֶקֶם הֵן וְשִׁפְתוֹת פְּסִיל תִּבְלָעֶנּוּ :  
תִּחַלַּת דְּבָרֵי-פִיהוּ סְכָלוֹת וְאַחֲרֵית פִּיהוּ הוֹלְלוֹת רָעָה :

V. 10 gilt mit Recht als einer der schwierigsten Verse in Kohélet. Wie die Ausll. ihn erklären, sagt er, selbst wenn ihre Erkl. richtig sein sollte, eine Trivialität. Die sprachliche Erklärung desselben, welche davon ausgeht, dass קהה intransitiv zu nehmen sei, und dadurch zu vielen falschen Consequenzen führt (so unter den Neuern Ewald und Hengstenberg), haben Knobel und Hitzig abgefertigt. Ganz unzweifelhaft ist קהה = כהה „stumpf machen“, in Piel-Form schon in Ezech. mit ק statt כ. Aber פה פנים kann nicht gleich פה „Schärfe und Schneide“ bedeuten, und לא פנים auch nicht „ohne Vorderseite“ nach Hitzig (S. 198). (Ueber קלקל „verwunden“ vergl. Glossar). In diesem Sinne ist die Uebersetzung der Pesch. gehalten, welche den Vers am verständlichsten macht: אַפָּא דְלֵה וְקַטִּילָא מִכְנָא „Verwundet das Gesicht und häuft Erschlagene.“ Sie muss demnach in לא פנים zusammengezogen und statt ויהלים gelesen haben יהלים; nimmt sie im quantitativen Sinne. Noch correkter wäre, statt ויהלים zu lesen ויהבליה, von הבל „Wunden“. Die Verneinung vor פנים haben LXX auch weggelassen. — Wie man auch den ersten Theil des Vs. fassen mag, der Schluss ויתרון הכמה passt keinesweges dazu; daher zeugen sämtliche Uebersetzungen nur von Desperation: „den Vortheil des Gelingens giebt Weisheit“ (Knobel); „aber den Vorzug des Zurechtmachens wählt die Klugheit“ (Herzfeld); „und der Nutzen der Anstrengung ist Weisheit“ (Ewald); „Besser ist Weisheit handhaben“ (Hitzig); „Den Vorzug des Besseren hat die Weisheit“ (Hengstenberg); „Hat die Vorbereitung der Weisheit einen Vorzug?“ (Luzzatto). Man muss eben bei solchen Versen den Muth der Bescheidenheit haben und eingestehen, dass man sie nicht versteht. ויתרון הכשיר הכמה scheint das Trümmerstück eines untergegangenen Verses oder einer Versgruppe zu sein (vergl. Einl. S. 44).

V. 11. Auch dieser Vers ist sehr schwierig, ganz besonders בליא להש. Aquila giebt es durch ἀπίσης ἀποθής „wenn keine Beschwörung vorgenommen wird.“ Aber dann hat der Nachsatz keinen Sinn; die anderen Versionen sind gar nicht zu gebrauchen. Das Verständniss des Verses hängt übrigens von der Bedeutung des Wortes בעל הלשון ab. Die LXX fassen es als Beschwörer ἐπάδων, und ihnen folgen alle Erklärer. Nur Hengstenberg giebt es durch den „Mann böser Zunge“ wieder, aber ohne sprachliche Begründung. Die Vulgata hat aller-

Wenn er das Eisen stumpf gemacht hat, so schleudert 10  
er es ins Gesicht und häuft Wunden . . . Vorzug, An-  
strengung, Weisheit (?).

Wenn die Schlange beisst den Mann (?) der Beschwö- 11  
rung, so hat der Ankläger keinen Gewinn.

## 15.

Die Worte des Mundes eines Weisen sind anmuthig, 12  
aber die Lippe des Thoren überwindet ihn.

Der Beginn der Worte seines Mundes ist Thorheit, 13  
und das Ende (der Worte) seines Mundes ist bössartiger  
Wahnsinn.

dings diesen Sinn wiedergegeben: *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit*. Das Targum übersetzt בעל הלשון mit אכל קירצין. Im Midrasch heisst geradezu ein Angeber אמרו לבעל הלשון דהוא „fragt doch den Angeber, der hier ein Wort spricht und tödtet in Rom, oder in Rom ein Wort spricht und tödtet am Ende des Erdkreises.“ Es ist wie אש לִשְׁן Ps. 140, 12 gebraucht. Von diesem sichern Punkte muss man ausgehen, um des ersten Halbverses Herr zu werden. Knobel meint, die Vulgata habe בעל להש gelesen (S. 390); ich kann das in den Worten „in silentio“ nicht finden. Aber die Lesart empfiehlt sich ganz besonders. אם ישך הנחש בעל הלהש ואין יתרון לבעל הלשון „Wenn die Schlange den eigenen Besprecher beisst, dann hat der Angeber keine Sicherheit, dass nicht auch ihn der giftige Biss seiner Zunge treffen werde, wie die Schlange den beisst, der einen Zaun durchbricht.“ In sofern hätten die Verse in dieser Gruppe einen logischen Zusammenhang.

V. 12. Zwischen diesem, den folgenden Versen und den vorangehenden ist schlechterdings keine logische Verbindung, und alle Versuche der Ausll., sie zu verknüpfen sind misslungen: wie denn überhaupt die Verse bis zu Ende des Kapitels einen fragmentarischen Charakter haben. Das Wort בלע wird als „verschlingen“ und metaphorisch „verderben“ erklärt. Nichts ist irrhümlicher. Man muss zwei Stämme בלע unterscheiden, wie im Arabischen بلع und بلغ. Das Letztere hat, wie auch im Syrischen, die Bedeutung „besiegen“ in der Unterredung „überwinden“, *vincere*. Diese Bedeutung hat der Stamm בלע auch im Hebräischen פלג לשונם בלע ה' (ψ. 55, 10); דברי בלע (das. 52, 6); יכל הכמתם החבלע (107, 27). Selbst in פי רשעים יבלע און (Spr. 19, 28) ist noch diese Bedeutung zu erkennen, nur das און ist unverständlich.

V. 13. הגללות רעה ist eine Steigerung des סבלות wie VII, 25, und zwar ist der Wahnsinn schlimmer für Andere, nicht für sich.

וְהִסְתַּבֵּל יִרְבֵּה דְבָרִים לֹא יִדְעַה הָאָדָם מִדֹּשִׁישִׁי הִיָּה וְאֲשֶׁר יִהְיֶה יֵד  
 מֵאַחֲרָיו מִי יַגִּיד לוֹ :  
 טו עַמֵּל הַבְּסֻלִים תִּיבָעֶנּוּ אֲשֶׁר לֹא יִדְעַה לְלַכֵּת אֶל־עִיר :  
 טז אִלְּךָ אֶרֶץ שְׂמֵלֶכָה נָשַׁר וְשָׂרִיף בַּבֶּקֶר יֹאכְלוּ :

V. 14. Der Anfang dieses Verses passt noch gut zum vorhergehenden, aber der Verlauf erscheint nach der bisherigen Erklärungsweise, die dieses logisch Ungleichartige zusammenziehen will, gekünstelt (Vergl. zu VIII, 7). Da beide Verse fast identisch sind, so ist die masoretische Lesart שִׁיחַ vorzuziehen vor der der Versionen מה שִׁיחַ (vergl. weiter).

V. 15 ist an sich unverständlich, und der Text hat grammatische Schwierigkeiten. Zuerst von diesen; עַמֵּל ist *femininum* gebraucht, was noch hingehen mag. Aber weniger nachsichtig kann man gegen die Form היָעִנו Singular sein, da das Suffixum sich auf בְּסֻלִים bezieht, wenn man nicht mit Ewald (323) aus dem Suffixum einen „Landmann“ machen will. Daher ist die Lesart der Versionen im Plural vorzuziehen: *καπόσει αὐτῆς* (*κακώσει* und *σκατώσει* Corruptelen); Pesch. מִלֵּא לַהֲוֹן; Vulgata: *affligere eos*. Aber dann erscheint der ergänzende Relativsatz durchaus incongruent den Plural: *qui nesciunt in urbem pergere*; משל דלא ידעו למאזל למדינא; Demnach würde der Vers lauten müssen: עַמֵּל הַבְּסֻלִים תִּיבָעֶנּוּ אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּ לְלַכֵּת אֶל עִיר. Aber was soll das Ganze bedeuten? Es ist wieder gekünstelt, es mit den meisten Erklärern als sprüchwörtliche Redensart zu nehmen: „nicht einmal die *via trila* zu kennen,“ oder mit Ewald und Hitzig: „dass der bedrückte Landmann nicht wisse zur Quelle des Uebels, den Regierenden oder gar den heidnischen Herrschern, zu gehen, um die Obrigkeit zu bestechen, oder einen Advokaten anzunehmen,“ ich sage, das ist nicht minder gekünstelt, als die Stadt als das „himmlische Jerusalem“ oder „eine chimärische Stadt der Weisen“ (!!) vorauszusetzen. Nach diesen Erklärungen ist der Vers entweder abgeschmackt oder eine nichtsagende Phrase. Einen einigermassen erträglichen Sinn erhielt der Vers, wenn man ihn auf die Gewohnheit und das Dogma der Essäer bezieht, die Städte zu meiden. Josephus deutet zwar in den uns erhaltenen Zügen von den Essäern diesen Umstand nur mit einigen Worten an (Alterth. XVIII, 1, 5) *αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν ζῶντες*. Aber in einer verloren gegangenen Schrift, vielleicht in der *ad Graecos* scheint er von der Scheu der Essäer, in Städten zu wohnen, gesprochen zu haben. Daraus hat der Verf. der pseudo-philonischen Schrift, *quod omnis probus liber*, den Satz genommen, dass die Essäer nur in Dörfern wohnen und die Städte meiden: *οἵτις (οἱ Ὀσσαῖοι) κομητῶν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρέπόμενοι*. Näher giebt es Plinius der ältere an (*historia*

Und der Thor häuft Worte . . . . Der Mensch weiss 14 nicht, was sein wird, und was nach ihm sein wird, wer kann's ihm melden?

Die Arbeit der Thoren ermüdet sie, weil sie nicht 15 achten, in eine Stadt zu gehen.

Wehe Dir, o Land, dessen König ein Sklave ist, und 16 Deine Fürsten des Morgens (schon) speisen.

*naturalis* V, 17), dass die Essäer sich in der Wüste am toden Meere, in der Gegend von Engaddi aufgehalten haben: *ab occidente litora... Esseni fugiunt... gens sola, socia palmarum. Infra hos Engadda oppidum est* (vergl. Graetz, Geschichte der Juden Bd. III<sup>2</sup> S. 470). Da die Essäer die Städte mieden, so mussten sie sich alles, was der Handel für Bequemlichkeit bietet, selbst besorgen, selbst anfertigen und hatten daher schwere Arbeit, die sie müde machte. Das ist der satyrische Zug in diesen Versen. Um diesen Hintergrund von den Essäern voll heraustreten zu lassen, ist noch nöthig, das in diesem Verse gebrauchte Verbum zu nüanciren. Es hat öfter die Bedeutung „beachten, sich kümmern“ **יָרַע יָרַע פָּנֵי בְנֵי בְּאֵתָךְ** (Spr. 27, 23): **יָרַע יָרַע בְּרִיק דִּין הַלֵּים** (29, 7), wo es offenbar bedeutet: „kümmere dich um die Jungen deiner Heerde;“ „es kümmert sich der Gerechte um das Recht der Armen“. **הֵן אֲדֹנָי לֹא יָרַע אֲדֹנָי מִהָ מֵה בְּבֵית** (Genesis 39, 8). Wenn nach dieser Voraussetzung unter den **כְּסִילִים** hier die Essäer persifflirt werden, dann wäre auch der Zusammenhang des isolirten Vs. 14 mit der ganzen Gruppe wiederhergestellt. Einige Essäer rühmten sich, die Zukunft zu kennen und sie vorher zu verkünden. (Jos. jüd. Krieg II, 8, 12): *Εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἱ καὶ τὰ μέλλοντα προοιγνόμενοι ὑπισχυόμενοι*. Darauf könnte sich der genannte Vers beziehen: Der Thor häuft leere prahlerische Worte: Der Mensch kann nicht wissen, was sein wird, er kann die Zukunft nicht verkünden, und ebenso wenig, was nach dem Tode sein wird (die Unsterblichkeit). Nach dieser Auffassung des Verses und der ganzen Versgruppe bedeutet **כְּסִילִים** und **כְּסִילִים** nicht etwas Vages, sondern hat einen vollen Begriff, eine individualisirte Menschenklasse, nämlich die Essäer, zum Gegenstande, welche es gering achten, in irgend eine Stadt zu gehen und daher sich mit der Tagesarbeit selbst plagen müssen.

V. 16—17. Beide gehören zusammen. Da **בֶּן הָרִירִים** und **נֶרִי** unstreitig eine polare Antithese bilden sollen, so ist es erstaunlich, wie sämtliche Ausll. das Erstere mit „Knabe“ übersetzen und deuten, während das Letztere doch einen „Freigeborenen“ bedeutet. Mit einem gewissen Eigensinn steifen die Ausll. sich dagegen, dass **נֶרִי** hier „Sklave“ bedeuten soll. Nur Wenige hatten eine dunkle Ahnung davon; aber sie schwächten den Sinn wieder ab und machten daraus einen metaphorischen Sklaven der Neigungen. Nein, das Wort

אֲשֶׁר־יָרַץ שְׁמֵלֶכְךָ בְּיַהֲחֹרֵם וְשָׂרֶיךָ בְּעֵת יֵאָכְלוּ בְּגָבוּרָה יז  
וְלֹא בְשֵׂתִי :

בְּעֵצְלֹתַיִם יִמָּךְ וְהִמְקַרְרָה וּבְשִׁפְלוֹת יָדַיִם יִדְלַק הַהַבִּית : יח  
לְשֹׂחֹק עֲשִׂים לָהֶם וַיִּזַּן יִשְׁמָה הַיָּיִם וְהַפֶּסֶס יַעֲנֶה אֶת־הַפֶּל : יט

kann in der Symmetrie des antithetischen Parallelismus nichts anders als ein Sklave rundweg, *sans phrase*, bedeuten. Es wird zwar dem stets entgegengehalten, dass עֶבֶר nicht schlechtweg Sklave, sondern nur etwa wie *puer* ein Aufwärter oder Ehrenknabe bedeuten kann. Ich bin also genöthigt den Beweis voll anzutreten. Mephiboschet's Verwalter oder Hauptsklave Ziba wird *promiscue* das eine mal עֶבֶר und das andere Mal עֶבֶר genannt (II Samuel, 9, 2; 9. 16, 1. 19, 27). Die Sklaven, welche Abraham zur Begleitung mitnahm, werden עֲבָדִים genannt (Genesis 22). Abrahams Haussklaven, mit denen er die Könige verfolgt, werden als עֲבָדִים (14, 14—15) und als עֲבָדִים aufgeführt (das. Vs. 24). Die Sklaven, welche für Boas die Ernte besorgen, sind עֲבָדִים (Ruth 2, 9; 21). Hiobs Sklaven im Prolog sind עֲבָדִים, und so liessen sich die Beispiele häufen. Ebenso heisst נַעֲרָה auch Sklavin, wie auch *παῖς* gleich *δοῦλος* ist und *puer* gleich *servus*. In Amerika wurden die Sklaven *boy* schlechtweg genannt. Damit fällt der Einwurf weg, den Knobel gegen die Bedeutung von עֶבֶר vorgebracht hat (S. 324). Steht diese Bedeutung fest, so ist nicht daran zu zweifeln, dass der König, welcher hier עֶבֶר genannt wird, von Sklavenabstammung sein muss. Man wird dabei förmlich auf Herodes gestossen, welcher von den Idumäern abstammte, die Johann Hyrkan unterjocht d. h. zu Sklaven gemacht hat. Daher wird Herodes im Talmud nicht anders als עֶבֶר דְּבֵית הַשְּׂמֹנָא „Sklave des hasmonäischen Hauses“ und die Herodianer עֲבָדִי מַלְכִים genannt (Trakt. Baba Batra p. 3<sup>b</sup> Ketubot p. 24). Das war die Anschauung der damaligen Juden, dass wer von kriegsgefangenen Heiden abstammt, gesetzlich als Sklave angesehen wird. Die Fürsten, die hier genannt werden, das sind die oben X, 7 genannten, die eigentlich Sklaven sind, aber wie Fürsten stolz auf Rossen reiten. Es waren meistens idumäische Parvenüs, welche Herodes als Helfershelfer seiner tyrannischen Regierung hoch erhoben hatte. Als zuchtlose Landsknechte, wie die Idumäer von Josephus geschildert werden, verbrachten diese sogenannten Fürsten ihre Zeit mit Gelagen. In diesem Verse liegt der Schlüssel zu Kohélet; die wichtige Zeitfrage kann nur hierdurch gelöst werden. Zu bedenken wäre noch Spr. 30, 22 כִּי הָיָה עֶבֶר כִּי יִמְלִיךְ. Allein da hier das Verbum nicht die Bedeutung regieren, sondern „schalten“ hat, worauf die Parallele weist חִישׁ כִּי יִשְׁפָּה כִּי חִישׁ, so kann damit kein Einwurf gemacht werden. — Sprachlich ist zu bemerken, dass אֶרֶב nicht eine andere Form von אֶרֶב, sondern eine

Glücklich Du, o Land, dessen König ein Freigeborner 17 ist, und Deine Fürsten zur bestimmten Zeit speisen in Tapferkeit und nicht in Schwäche (?).

So sinkt in Trägheit das Gebälk um, in Schlawheit der 18 Hände rinnt das Haus.

Als Spass achten sie Brod, Wein und Oel — das die 19 Lebenden erfreut — und das Geld gewähre Alles (dieses).

Corruptel derselben ist. בן הדיים ist ein neuhebräisch gebildetes Wort. Die seltene Form בשתי ist noch dunkel; nur Pesch. und Vulg. führen es auf שתי zurück, LXX dagegen übersetzen es als Verbum von ביש ביש αἰοχυσθησονται (לא יבישי); das Targ. hat zweierlei Uebersetzungen davon, במצות עינא und בהלשיוא, die erste Uebers. hat gelesen בהשי (הש schwach sein); die zweite scheint an שהם העין gedacht zu haben.

V. 18. Das Wort בעצלתיים ist von Allen missverstanden worden, sie nahmen es als Doppelfaulheit, oder die beiden faulen Hände, und Ewald ist gleich dabei, aus dieser Form eine allgemeine grammatische Regel zu machen. Die scheinbare Dual-Endung ים ist eine Ditto-graphie des folgenden Wortes ימך. Wir haben also hier nur die korrekte Form עצלתיים. Das Zerfallen des Hauses ist ein Bild für den Zerfall des Staates; in so fern passt dieser Vers zum vorhergehenden אֵי לך אֵי, wehe dir Land.

Ueber die Zeit, in welcher in Palästina gespeist wurde, vergl. Sabbath p. 100 mit Anlehnung an diesen Vers, Pesachim 12<sup>b</sup>. Gewöhnlich speiste man, wie das Prandium der Römer, um 12 Uhr. Nur Fechter (לודים *ludii*) und Ränber schmausten schon des Morgens um 6 oder 7 Uhr. Gleich des Morgens Mahlzeit halten, zeugt von Gier und niedriger Gesinnung.

V. 19. Dieser so einfach scheinende Vers hat seine Tücken. 1) weiss man nicht, was עשה להם bedeutet. Im Chal. bedeutet allerdings עשה להם, ein Mahl veranstalten (Dan. 5, 1), aber im Hebr. nur einfach: „Brod backen“ (Ezech. 4, 15) wie im griechischen ἀγοποιεῖν. 2) weiss man nicht, was der Schluss יהכסה ימיה bedeutet soll. Die LXX haben dafür zwei Uebersetzungen. τὸ ἀργυρίαις ταπεινώσει und ἐπακρόεσται τὰ πάντα (oder nach Aquila's Uebersetzungsart) οὐκ ἐπὶ πάντα. Das Erstere entspricht der Form ענה (im Piel) und das Andere der Bedeutung „erhören“ (im Kal.). Aber mit Beiden ist nichts anzufangen. Auch P. hat zweierlei Uebersetzungen. ממך ומשעא להן, „erniedrigt und verführt.“ Bei dieser Beschaffenheit des Textes kann man allerdings den Sinn blos errathen. Was die Erkl. darüber gesagt haben, ist eben nur vage errathen, und sie haben dem Sinn keine sprachliche Unterlage gegeben. Um das Verständniss einigermassen zu erleichtern, muss man vom Ende anfangen. אה הכל steht wohl für כל אלה, nämlich auf die vorangegangenen Substantiva sich beziehend, auf ימיה. Dann müsste ימיה „gewähren“ be-

גם בַּמִּדְעָה מִלֶּקֶח אֶל־תִּקְנֶל וּבַחֲדָרֵי מִשְׁפָּכָה אֶל־תִּקְנֶל עֲשֵׂי-  
 כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת־הַקּוֹל וּבַעַל הַדְּבָרִים יִגִּיד דְּבָרֵי :  
 שְׁלֵחַ לְהַקְדִּיחַ עַל־פִּי הַקְּדוֹם כִּי־רַב־בְּהֵמָה הַקְּדוֹם תִּמְצָאֵנִי :

deuten. Es kommt zwar in diesem Sinne nur selten vor, meistens von Gott gebraucht. Genesis 41, 16, אֱלֹהִים יַעֲנֵה אֶת שְׁלֹם פִּרְעֹה; indessen Hosea 2, 23—24 berechtigt theilweise zu der Annahme, dass es auch von andern Subjekten ausser Gott<sup>1</sup> gebraucht werden kann. Wenn nun der Schluss des Verses bedeutet: „Geld gewähre (nach der Meinung des Sklaven-Königs und der schmausenden Fürsten) Alles, auch Brod und Wein“, so muss der erste Halbvers den Sinn haben, dass man sich um die Erzeugung dieser Produkte gar nicht zu kümmern brauche, man brauche gar nicht die Hände zu rühren und schwer zu arbeiten. In sofern müssen die Worte לִשְׂחֹק עֲשֵׂם לָהֶם יִיךְ genommen werden „zum Spiele, Spasse“ (im Gegensatz zum Ernste) machen sie Brod und Wein“. לִשְׂחֹק hat zweierlei Bedeutungen: Spiel und ausgelassene Freude. עֲשֵׂה לִשְׂחֹק kann allerdings bedeuten, es zum Spass machen, wie das griechische *ποιεῖν* im *Medium*, wie oben VI, 12 יִעֲשֶׂם כַּבֵּל. Sonst kommt es meines Wissens nur noch Ezech. 33, 31 in diesem Sinne vor כִּי עֲנִיִּים בְּזִיחָם הֵמָּה עֲשֵׂים wie Liebeslieder in ihrem Munde“ כִּי מִי : כִּי : als Vergleichung wie כִּי מִי : Jes. 54, 9 = כִּי־יִי ו noch einige Mal). Noch wäre zu bemerken, dass die LXX und Peschito ein Substantiv mehr haben, als der hebr. Text: εἰς γέλωτα ποιοῦν ἄρτον κ. οἶνον κ. ἔλαιον; לחֲדוּתָא עֲבִדִין לְחֵמָא הַמָּרָא וּמִשְׁחָא וּמִשְׁחָא. Wenn diese Leseart die richtige wäre, würde sie die Auffassung noch mehr bestätigen, dass עֲשֵׂה sich nicht bloß auf לִשְׂחֹק, sondern auch auf die folgenden Substantiva bezieht. יִשְׂמָה הֵיִים ist jedenfalls als Relativsatz aufzufassen, vom Wein gebraucht, wie ψ. 104, 15: שִׁוֵּי אֶת־יִשְׂמָה לְבַב אֲנִי; שִׁוֵּי וְקִטְרֵת יִשְׂמָה לְבַב אֲנִי. Durch diese sprachliche Eruirung des Sinnes passt die Parallele gut zu diesem Verse, welche le Clerc herangezogen hat. ἰδρυσάμενος τῆς (ἀργύριον κ. χρυσίον) γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν, εὐξαι, τί βύλει. Der Vers ergänzt in sofern auch den vorangehenden, welcher von der Trägheit spricht. Die Fürsten sind träge, führen ein Schlaraffenleben, halten die Arbeit für unnöthig, das Hervorbringen von Brod, Wein und Oel achten sie als Spiel, da doch das Geld ihnen dieses Alles gewährt.

V. 20 מִדַּעַךְ kann nicht „Gewissen, Mahngedanken“ bedeuten, sonst würde im Parallelismus statt einer Steigerung ein ernüchterndes Sinken enthalten sein. Allenfalls könnte man auch mit Hengstenberg (S. 237) annehmen, dass מִדַּעַךְ gleich dem lat. *studium*, der Ort des Studiums, Schule bedeutet, was allenfalls eine Stütze fände, da im Chald. das Wort מִדַּעַךְ Lehrhaus zu bedeuten scheint. Im Targ. zu ψ. 38, 3 יְהִיבִימָה אִישׁוֹטְלֵךְ מִן מַדְעִיחֵיךְ. Das gäbe allerdings eine Steigerung. „Nicht bloß wo Mehrere anwesend sind, nicht bloß in der Schule,

(Dennoch) sollst Du unter Deinen Bekannten den 20 König nicht verwünschen und in Deinem Schlafgemach den Vornehmen nicht verwünschen; denn der Vogel des Himmels könnte den Laut entführen, und der Mann der Flügel das Wort verrathen.

## III.

Wirf (nur) hin Deine Körner auf die Wasserfläche; XI, 1 denn im Verlauf der Tage wirst Du sie (doch) finden.

sondern nicht einmal in deinem Schlafzimmer.“ Allein besser und drastischer ist doch מִרְעָךְ = מִי־רֵעֶךָ als „nahe Verwandte“ zu nehmen, „nicht einmal unter deinen Vertrauten“. בעל כּוֹנֵי־מִצְוָה bedeutet im Talmud eine Art rigoroser Frommen oder Essäer (vergl. Graetz Gesch. B. III. 2 S. 468). Wenn hier das Wort dasselbe bedeutet, dann läge eine grausame Ironie in dem Worte, da die Essäer bei Herodes beliebt waren. (Josephus Alterth. XV, 10, 4). Dasselbst wird auch erzählt, wie Herodes Spione unterhielt, die ihm Alles hinterbringen sollten, und wie er selbst sich verkleidet unter das Volk mischte, um die Stimmung des Volkes kennen zu lernen und die Unzufriedenen bei Seite zu schaffen. Dann enthielte der Vers einen tiefen Sinn. Obgleich es ein grosses Unglück ist, unter einem Sklaven-König und solchen Parvenü-Fürsten zu leben, so ist es doch klug, kein Wort der Unzufriedenheit, selbst im allergeheimsten Winkel laut werden zu lassen, denn es könnte verrathen werden und Gefahr bringen. Statt עֲשֵׂה schlägt Spohn die Leseart שֵׂרִים vor (vergl. o. S. 118).

V. XI, 1. Lowth hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Vers an die griechische Phraseologie *σπείρειν πόντον* oder *ἐν πόντῳ* und *σπείρειν εἰς ὕδωρ*, *ἐν ὕδατι* erinnert, welches eine vergebliche Arbeit bedeutet (*de sacra Hebr. poesi* p. 211). Man darf sich aber weder an das Wort להם, noch an שלה stossen. להם bedeutet auch Körner, Jes. 28, 28 להם יודק, 30, 22 ולהם תבואת האמה, Ps. 104, 14 להוציא להם מן הארץ. Das Verbum שלה im Piel wird gleich השלך gebraucht אשלה כעל פניו (I Könige, 9, 7) gleich השליכם כעל פניו (das. II 13, 23; 17, 20; 24, 20. Jerem. 7, 15; 52, 3); auch שלה כעל פניו (das. 15, 1). Ferner wird gebraucht שלח הצים (Ezek. 5, 16) gleich השליך כלי (Num. 35, 22). In Tobit (4, 17) kommt ein ähnlicher Ausdruck vor: *ἔλαχον τὰς ἄρτους αὐ ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῶς τοῖς ἀμαρτωλοῖς*. Fritzsche hat viel über diesen Vers geschrieben, um einen unerhörten Brauch zu belegen, dass man Brode auf das Grab gelegt habe. Er hat aber übersehen, dass eine Corruptel in diesem Verse steckt. Es stand im hebräischen Texte *בְּקֶבֶר*, „in die Mitte“; der Uebersetzer las aber *בְּקִבְרֵי*, und übersetzte das Wort irrelleitend durch *τάφος*. Aber auch das Verbum *ἐλάχον* scheint nicht richtig zu sein. Man kann im Hebr. nicht sagen: להתיך להם. Es drängt sich hier die Vermuthung:

תְּחִלָּתָא לְשַׁבְּעָה וְגַם לְשִׁמוֹנָה כִּי לֹא תִדַע מִדֵּי־יִהְיֶה רָעָה ב  
 עַל־הָאָרֶץ :  
 אִם־יִמְלֹאוּ הָעַבִּים בְּשֵׁם עַל־הָאָרֶץ יִרְקוּ וְאִם־יִפּוֹל עֵץ ג  
 בְּדָרוֹם וְאִם בְּצָפוֹן מְקוֹם שִׁיפּוֹל הָעֵץ שָׁם יִהְיֶה :

auf, dass ursprünglich השלך gestanden hat. Das ה ist durch das vorangegangene Schlusswort absorbiert worden. Vorangeht nämlich der Vers: *ἐν τῷ ποιῆν οὐ ἐλεημοσύνην*, d. h. hebr. בעשותך צדקה (das Wort צדקה wird in diesem Buche durchweg durch *ἐλεημοσύνη* wiedergegeben). Das ה von צדקה hat also die Copisten vergessen lassen, es bei השלך zu wiederholen. Der Vers in Tobit würde demnach hebr. lauten: השלך להם בקרב הצדיקים ואל תתן לרשעים. Wir haben also an dem Buche Tobit einen Anhalt, dass man im Hebräischen gesagt hat הם זה, was dem שלך להם in unserem Buche gleich ist. Das על אשׁי, was dem שׁיפול im Pseudo-Sirach kann für unsere Stelle nichts entscheiden.

Es ist aber nicht zu verkennen, dass Kohélet von diesem Kapitel an bis zum Schluss geflissentlich in Räthseln spricht. Folglich sollen die von ihm gebrauchten Worte nicht den eigentlichen und ursprünglichen Sinn haben, sondern Andeutungen für Metaphern seien. Hitzig wies mit Recht die Annahme fast aller Erklärer ab, als wenn hier eine Mahnung zur Wohlthätigkeit oder zur Entäusserung der Güter zu suchen sei, weil diese „Tugenden“ im ganzen Buche nicht empfohlen werden. Eben so wenig ist hier von einem Rathe die Rede, wie man den Acker bestellen soll. Kohélet hat schwerlich eine *Georgica* schreiben wollen. Noch weniger lag ihm daran, die Schifffahrt und den Seehandel zu empfehlen, und wie man sie betreiben soll. Von diesem Allem enthält das Buch nichts, und man darf nicht fremde Tendenzen hineintragen. Ist also in diesem Schlusse eine geflissentlich angebrachte Räthselsprache, so hat man nur darauf zu sehen, den Kerngedanken zu finden, oder vielmehr darauf zu achten, ob der Verf. nicht selbst die Lösung des Räthsels andeutet. Nun ist offenbar Vs. 6 der Central-Vers. בבקר זרע את זרעך, und was dieses bedeutet, ist in Vs. 9 und in den folgenden deutlich genug angegeben: שמה בהור בילדותך. Mit einem Worte, der Verf. will zum Schlusse die Ehe, die ehelichen Pflichten, das Eheleben empfehlen. Desswegen thut der Verf. so geheimnissvoll und spricht in leisen Andeutungen, weil er sich nicht deutlich ausdrücken darf, um nicht in Plumpheit und Cynismus zu gerathen. Er darf sagen: genieße die Freude, genieße das Leben; aber wie er weiter gehen will, um zu empfehlen: Sorge für die Fortpflanzung des Geschlechtes, darf er nicht mit der Sprache heraus. Die Bedeutung von Vs. 6 haben einige Mischnah-Lehrer richtig erkannt: אשׁת נשאת אשה בילדותך (Midrasch) ומתה תשא בזקנותך. היו לך בנים בילדותך, יהיו לך בנים בזקנותך zu Kohélet z. St.; zu Genesis Abschn. 61. Babylon. Trakt. Jebamot



ד שִׁמְרֵי רוּחַ לֹא יִזְרַע וְרֵאָה בְּעָבִים לֹא יִקְצֹר :  
 ה פֶּאֶשֶׁר אֵינָהּ יוֹדֵעַ מִהִדְרֵךְ הָרוּחַ פְּעֻצָּמִים בְּבִטָּן תְּמַלְאָהּ ה  
 וּבָכָה לֹא תִדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל :  
 ז בַּבֶּקֶר זָרַע אֶת־זֵרְעָהּ וְלַעֲרֵב אֶל־תַּנְחָה יָדָהּ פִּי אֵינָהּ יוֹדֵעַ אִי ה  
 ח וְהַיֵּשֶׁר הָזֶה אוֹיְזָה וְאִם־שִׁנְיָהֶם פֶּאֶהֱר טוֹבִים :  
 ט וּבִיתוֹק הָאוֹר וְטוֹב לַעֲיִנַיִם לְרֵאוֹת אֶת־הַשָּׁמַיִם :  
 י בִּי אִם־שִׁנְיִים תִּרְבֶּה יְהוָה הָאָדָם בְּכֹלֶם יִשְׁמָח וְיִזְכֹּר אֶת־ה  
 יא יְמֵי תְהַשְׁךָ בִּי־תִרְבֶּה יְהוָה כְּלִשְׁבָא הַבַּל :

tet, trifft nicht immer so ein, wie es sich die erschreckte Phantasie im Voraus ausmalt. Der Horizont umzieht sich mit dichten Wolken — was עבים stets bedeutet, eigentlich eine Ellipse von עב הענן — und lässt eine Kalamität befürchten, hinterher zeigt sich, dass es nicht so arg ausgefallen ist. לא היה יעה — die Wolken haben sich bloß zur Erde ergossen. Oder wenn ein furchtbarer Sturm rast, der die Bäume knickt, so fällt ein Baum hierhin, dorthin — ohne weitem Schaden anzurichten. Lass dich daher nicht von der Aengstlichkeit übermannen, das zu unterlassen, was zugleich eine Pflicht und angenehm ist. — יהיא ist eine ganz abgeschmackte Form, die auch in Kohélet's Sprache nicht zu verzeihen ist. Man lese einfach היה.

V. 4 ist die Ergänzung des Vorhergehenden. Wer abwarten will, bis der Wind vorüber sein wird, um gewissermassen nicht auf die Wasserfläche vergeblich zu säen, damit der Wind die Samenkörner nicht verwehe, der könnte nie dazu gelangen. Wer also aus Furcht vor bösen Tagen Das und Jenes, hier das Kindererzeugen, unterlassen will, der würde es nie thun können.

V. 5. Der tiefe Inhalt dieses Verses ist missverstanden worden, weil die richtige Lesart nicht beachtet wurde. Sämtliche Ausl. nehmen darin zwei ungleiche Vergleichen an, die wegen ihrer Heterogenität nicht sehr passend sind: Wie man nicht kennt den Weg des Windes, und wie man nicht kennt die Gebeine im Leibe der Schwangeren. Herzfeld, von diesem abgeschmackten Vergleich abgestossen, nahm einen fast noch abgeschmackteren an: „wie die Beinchen im Leibe der Schwangeren nicht wissen!“ Aber man darf nicht בעצמים, sondern muss בעצמיה lesen. Diese L. A. hat das Targum הַדָּךְ הַלֵּיתָךְ יָדַע אֵיכָדָן מִהֶלֶךְ רוּחַ נִשְׁמָחָה הָיִי בְנוֹף עֲלֵימָה שְׁלִילָה הַשָּׁרִי בְּמַעֲיִנָהּ דַּאֲשֶׁה מַעֲבִירָה. Diese L. A. scheint der Midrasch zu Kohélet (z. St.) gehabt zu haben. שְׁנֵאמַר בְּעֻצָּמִים בְּבִטָּן אֵין אָדָם יוֹדֵעַ מַה בְּעִבּוּרָהּ שֶׁל אִשָּׁה . . . דַּאֲשֶׁה מַעֲבִירָה. Dadurch erhält der Vers einen tiefen Gedanken: Du kannst nicht wissen, wie der Lebensgeist in die Gebeine des Fötus gelangt. Darum kannst Du auch nicht wissen, welche traurigen Zustände ein-

Wer den Wind abwarten will, wird nie säen, und wer 4  
sich nach Wolken umsieht, nie ernten.

Wie Du nicht weisst, was der Weg des Geistes ist in 5  
die Gebeine im Leibe der Schwangern, so kannst Du das  
Thun Gottes nicht wissen, wie es Alles wirket.

Säe (darum) Deine Saat am Morgen, und am Abend 6  
lass Deine Hand nicht ruhen, Du weisst nicht, welches  
tüchtig sein wird, Dieses oder Jenes, oder ob nicht beide  
gleich gut sind.

Und süß ist das Licht und angenehm für die Augen, 7  
die Sonne zu sehen.

Denn wenn auch der Mensch noch so viele Jahre lebt, 8  
so soll er sich in allen freuen und bedenken, dass die  
Tage der Finsterniss viel sein werden — Alles was kommt  
Hauch (?)

treffen können, um derentwillen du verzweifelst. *מלאה* ist wie das  
lat. *plena* — schwanger, kommt auch in der Mischnah vor (vergl.  
Anh. III, S. 183); *אשר* wie *אשר*.

V. 6. Wie schon bemerkt, passt weder die Mahnung an unab-  
lässige Wohlthätigkeit, noch an steten Fleiss zu der ganzen Vers-  
gruppe. Die Mahnung ergeht vielmehr, nicht zu verzweifeln und  
sich dadurch nicht der ehelichen Pflicht und des Kindererzeugens wie  
die Essäer zu enthalten. Dadurch erhalten erst *בקר* und *ערב* ihre  
rechte Bedeutung, die bei der hergebrachten Erklärung keinen rechten  
Sinn haben. *בקר* bedeutet hier Jugend, wie weiter die Mahnung an  
den *בהיר* „Jüngling“ ergeht, seiner Natur zu folgen und das Leben  
zu geniessen. Aber auch der schon dem Alter nahe ist, soll sich der  
Pflicht und der Freude nicht entziehen, denn man kann nicht wissen,  
ob das Heirathen in der Jugend tauglich ist oder nahe dem Alter,  
wo die Aussicht auf die Freude schwindet — oder ob nicht beides  
gut ist. *כאחד* wie das Aramäische *כחדא* bedeutet nicht blos *simul, una*,  
sondern *pariter* „zugleich.“ Ueber *יכשי* s. Glossar.

V. 8. Nach den Verba *sentienti* steht im Hebr. in der Regel  
*accusativ. cum finito* und zwar mit der *Conjunction* *כי* oder *והנה* — die  
Konstruktion *כי את ימי ההשדך זכר* ist also eine regelmässige. Aber der  
Schluss ist unverständlich. „Alles Zukünftige ist nichtig“ (Ewald)  
oder „Alles, was kommt, ist vergänglich“ (Hengstenberg) ist eine  
Trivialität nach dem, was vorangegangen ist. Hitzig's Erklärung:  
„Alles, was wird, ist vergänglich“ ist gezwungen. Vielleicht liesse  
sich die richtige Lesart herausbringen, wenn man wenigstens Sym-  
machos' ursprüngliche Version hätte. Denn diese scheint einen

שְׂמִיחַ בְּחַוֵּר בְּנִלְוֹתָהּ וְיִטְיָבָה לָבֶהּ בְּיָמֵי בְּחִירוֹתֶיהָ וְנִלְוָה ט  
 בְּדַרְכֵי לָבֶהּ וּבְמִרְאֵי\* עֵינֶיהָ וְדַע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה יִבְרָאָה הָאֱלֹהִים  
 בְּמִשְׁפָּט :

וְחָסֵר פַּעַם מִלָּבֶהּ וְהַעֲבִיר רָעָה מִבְּשָׂרָהּ בִּי־הַיְלָדוּת וְהַשְׁחָרוּת -  
 הַקָּל :

וְזָכַר אֶת־בּוֹרְאֶיהָ בְּיָמֵי בְּחִירוֹתֶיהָ עַד אֲשֶׁר לֹא־יִבְאֹוּ יָמָיו \* יב  
 הָרָעָה וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אִי־לִי בָהֶם הַפֶּץ :

andern Text vor sich gehabt zu haben; aber in der lat. Fassung lässt sich nichts damit anfangen . . . *recordari debet et dicrum tenebrarum, quia multae erunt in quibus omnibus veniet esse desinere.* Ohnehin erfordert die hebr. eine Comparativ-Construktion, etwa *mbl.*

V. 9. Diesen Vers, als zu stark für die hausbacken-moralische Anschauung, haben Versionen und Erkl. soviel als möglich abzuschwächen gesucht. Die LXX haben sogar eine Verneinung eingeschoben. *μη ἐν ὀργᾶσει τῶν ὀφθαλμῶν ος* — vielleicht ein tugendhafter Glossator. Alles vergeblich, der Text spricht das Grellste aus: הלך oder סיר, mit לב, אהרי verbunden, bedeutet im Hebr. nichts anderes, als dem Zuge seiner natürlichen Triebe folgen, und hier vom Jüngling gebraucht, kann der Trieb nur der zum Weibe sein. 3 M. 13, 12 ist nicht für diesen Vers anwendbar, sondern 4 M. 15, 39. Am besten hat noch Hengstenberg (S. 244) diese Mahnung aufgefasst: „Viele ältere Ausll. fassen diese Aufforderung zur Freude ironisch. Aber zu solcher Auffassung ist kein Grund vorhanden, wenn man nur beachtet, dass die Krankheit der Zeit nicht die Ausgelassenheit, sondern der dumpfe Trübsinn war.“ Nur darf man bei dieser Allgemeinheit nicht stehen bleiben, sondern muss das Concrete hinzudenken, dass dieser Trübsinn sich in Enthaltbarkeit oder Scheu vor der Ehe und ehelichen Freuden geäußert hat. Darum ergeht hier die sonst so auffallende Mahnung, sich der *dux natura* ganz zu überlassen. Die folgenden Verse sprechen zu deutlich dafür, als dass noch der geringste Zweifel dagegen aufkommen könnte. Der Nachsatz וידע ist nicht adversativ zu fassen, sondern eine Fortsetzung des Gedankens, dass Gott das Unterlassen der Freude und des Genusses zu Gericht ziehen werde (s. Einl. S. 33). Sprachlich ist noch zu bemerken, dass בהירותיד eine auffallende Form ist, die eben nur in Kohélet (auch XII, 1) vorkommt, zumal, wenn man die Etymologie von בהר bedenkt, dass das Wort ursprünglich *selectus*, der zum Krieg ausgehobene Jüngling, der angehende Mann, bedeutet. Auch klingt בְּיָמֵי בְּחִירוֹתֶיהָ שְׂמִיחַ nicht gut. Im folgenden Verse findet sich aber neben ילדות das Wort וּבְמִרְאֵה קָרִי\* .

Freue Dich (darum) Jüngling deiner Jugend, und 9  
lass Dich Dein Herz froh machen in den Tagen Deines  
Mannesalters, und wandle in den Wegen Deines Herzens und  
in der Weide Deiner Augen, und wisse, dass wegen Alles  
dessen Dich Gott ins Gericht führen wird.

Und entferne Unmuth aus Deinem Herzen und lass 10  
fahren Harm von Deinem Leibe, denn Jugend und Mannes-  
kraft sind vergänglich.

Und bedenke Deine Cisterne in den Tagen Deiner XII, 1  
Manneskraft, ehe die Tage des Uebels heranziehen und  
Jahre eintreffen, davon Du sagen wirst „ich habe daran  
keinen Gefallen.“

שִׁהֲרִית. Die Bedeutung dieses Wortes hat Herzfeld richtig vindicirt  
(S. 176), dass es „Mann“ bedeutet. (Vergl. Glossar).

Man wird daher darauf geführt, beidemale zu lesen *בִּישֵׁי שִׁהֲרִיתֶיךָ*,  
was sich um so eher empfehlen würde, als die Mahnung, sich der  
Freude zu überlassen, nicht bloß an den Jüngling, sondern auch an den  
kräftigen Mann gerichtet ist (vergl. o. zu XI, Vs. 6). Aber auch abge-  
sehen davon, muss man entweder alle drei Mal *בַּהֲרִיתָ* oder *שִׁהֲרִיתָ* lesen.

Zu V. 10 ist bloß eine Kleinigkeit zu bemerken. Ueber die Be-  
deutung des Wortes *רָעָה* hier scheinen sich die Erkl. nicht klar ge-  
worden zu sein, indem sie es mit „Uebel“ wiedergeben. Herzfeld, der  
„Unangenehmes“ übersetzt, ist dem Richtigen nahe gekommen. Es  
ist eigentlich ein negativer Begriff. *הֲרַע בְּשֵׁי לִבִּישִׁי* oder *הֲרַע בְּשֵׁי*, auch elliptisch  
*הֲרַע*, bedeutet sich selbst etwas versagen, sich kasteien. Verbal  
müsste man sagen *הֲרַע לְהֲרַע לְבָשֶׁרְךָ*; daher substantivisch *הֲרַע נִבְשָׁרְךָ*.

XII, V. 1. Die abstruse Form *בִּישֵׁי־אֵד* hätte schon die Erkl. dar-  
auf aufmerksam machen sollen, dass es nicht zweifellos „Schöpfer“  
bedeuten kann, abgesehen davon, dass hier eine Frömmigkeit ge-  
predigt wird, die im ganzen Buche nicht weiter vorkommt, und zwar  
mit zwei Worten gepredigt wird, ohne dass diesem Gedanken im  
Folgenden Nachdruck gegeben wird. Nur Ed. Christ. Schmidt hat  
es gefühlt, dass „Schöpfer“ in diesem Zusammenhange durchaus nicht  
passt (S. 198). „Allein *בִּישֵׁי־אֵד* könnte auch die Jahre der Blüthe, der  
Gesundheit, arab. *سنة*? von *سنة* *sanitas* sein. Diese passen doch besser  
hierher.“ Auf die abweichende Orthographie dieses Wortes hat schon  
ein Talmudist aufmerksam gemacht und angegeben, dass es eben so  
gut Cisterne, Grube wie Schöpfer bedeuten könne. *בִּישֵׁי־אֵד*: *בִּישֵׁי־אֵד*,  
*בִּישֵׁי־אֵד* (Midrasch zu Kohélet z. St.; Jerus. Trakt. Sotah p. 18<sup>b</sup>).  
Es scheint an dem Worte gemodelt worden zu sein, um ihm einen  
religiösen Anstrich zu geben. Es ist durchaus von der Frau die  
Rede, welche metaphorisch *בֵּית* oder *בַּת* genannt wird. Ich habe

עֵה אֲשֶׁר לֹא־תִשָּׂא הַשָּׁמַשׁ וְהָאוֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים וְשָׁבוּ ב  
 הַקְּבָעִים אַחַר הַקְּשָׁם :  
 בַּיּוֹם שִׁיזְעוּ שִׁמְרֵי הַיְבֵית וְתִתְעַזְּתוּ אֲנָשִׁי הַתְּהִל וּבִטְלוּ ג  
 הַטְּחִנּוֹת פִּי מֵעַט וְהִשְׁכּוּ הָרְאוֹת בְּאַרְבּוֹת :  
 ד וְסָגְרוּ דְלֹתַיִם בְּשׁוֹק בְּשֶׁל קוֹל הַטְּחִנָּה וְיָקוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר ד  
 וְיִשְׁחֹף כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר :

schon Einl. S. 35 auf die Parallele Sp. 5, 15 aufmerksam gemacht: שָׁחַ מִים מְבוּרָךְ וְנִזְלִים מִתּוֹךְ בַּאֲדָךְ, das durch Vs. 18 näher erklärt wird יָדָהּ מְקוֹרָךְ בְּרוּךְ וְשִׁמָּה מֵאִשָּׁה נִעְרִיךְ. Es darf hier nicht auffallen, dass זָכָר wie פֶּקֶד<sup>9</sup> gebraucht wird, Richter 15, 1. אִשְׁתִּי אִתְּ אֲשֶׁר. Es ist also auch hier von dem Eheleben die Rede, das der Jüngling und der Mann wahrnehmen soll, ehe es zu spät wird, ehe Gebrechlichkeit und Stumpfheit eintreten, wie weiterhin derb und zugleich poetisch ausgedrückt wird.

V. 2. Dieser Vers schildert nur im Allgemeinen die Düsterheit und vollständige Abwesenheit der Fröhlichkeit, hergenommen vom Bilde, wenn vom Regen am Tage Sonne und Licht, bei Nacht Mond und Sterne von den Wolken verdunkelt werden, und diese nicht weichen wollen. Diese Schilderung von einem furchtbaren Gewitter zu verstehen, das Alle in Zagen und Zittern versetzt, um das Bild des Zitterns in den folgenden Versen zu verfolgen, konnte nur ein Erklärer aufstellen, dem Sinn für Poesie vollständig abging. Es braucht nicht widerlegt zu werden. Vergl. die Widerlegung von Gurlitt in „theol. Stud. und Krit.“ Jahrg. 1865 S. 331 fg.

V. 3. Die schöne spezielle Schilderung von der Gebrechlichkeit des Alters hat ihre Schwierigkeit, obwohl sie einige Ausll. zum Thema einer besondern Abhandlung gemacht haben (in neuerer Zeit Winzer und Gurlitt), weil die Lesart noch nicht ganz feststeht. „Die Hüter des Hauses“ sind allerdings die Hände; aber dass die הַיָּדִים die untern Extremitäten bedeuten sollen, ist schon schwierig anzunehmen, da diese sich doch nicht etwa im Alter krümmen. Gurlitt a. a. O. bezieht es auf die gekrümmten Kniee. Weit eher lässt es sich auf Kopf und Rücken anwenden. Ausserdem übersetzt Aquila das Verbum וְהִתְעַזְּתוּ mit *πλανηθησονται*, was eigentlich וְהִתְעַזְּתוּ voraussetzen lässt, ähnlich die Pesch. וְהִתְעַזְּתוּ *perturbati, agitati erunt* und das Targ. וְהִתְעַזְּתוּ „aneinanderschlagen.“ Das Uebrige im Verse ist selbstverständlich, nur giebt כִּי vom „Feiern“ der Zähne nicht den Grund an, denn das wäre abgeschmackt: nicht weil die Zähne weniger werden, sind sie müssig, sondern weil sie zu schwach zum Kauen sind. כִּי ist vielmehr wie öfter als Relativ zu nehmen, „welche wenig geworden.“ הַרְאִית בַּאֲרֵבִית ist ein höchst poetisches Bild.

Ehe sich verdunkelt die Sonne, das Licht, der Mond 2  
und die Sterne, und die dichten Wolken nach dem Regen  
wiederkehren.

Am Tage, wenn die Wächter des Hauses zittern und 3  
die Krieger sich krümmen (?), die Müllerinnen — welche  
abgenommen haben — feiern, und die Zuschauerinnen  
durch die Luken sich verdunkeln.

Wenn sich verschliessen die beiden Thüren auf dem 4  
Markte bei dem vielfältigen Geräusche der Mühle, und man  
steht beim Laut des Vogels auf, und es schweigen alle  
Töchter des Gesanges.

V. 4 haben wohl die meisten Erklärer missverstanden, indem sie „die beiden Thüren“ auf die Lippen beziehen, denn diese schliessen sich keineswegs im Alter, klaffen vielmehr bei einigen Greisen. Und was soll בשיק bedeuten? Es abzuschwächen zum blossen Begriff von „draussen“ ist durchaus unthunlich. Die Thüren bedeuten vielmehr die beiden Ohren (so auch Gurlitt das. S. 334), in die selbst auf dem geräuschvollen Markte kein Ton dringt. Im ganzen Verse ist von Tönen, also von Ohren die Rede. Wenn der Rachen des Leviathan auch im Hiob als הל-הי-ה bezeichnet wird, so passt die Bezeichnung durchaus nicht auf die kleinen Lippen des Menschen. — Misslich ist es auch טהנה auf die Kauwerkzeuge zu beziehen, wozu weder קיל, noch בשל passt. Auch Gurlitts Erklärung, „Mundhöhle, Stimme“ für טהנה ist unannehmbar. Ich möchte die Lesart לְבָבָה vorschlagen, welches im Chaldäischen die Bedeutung „vervielfältigen“ angenommen hat (Levy chald. Lexic. s. v.). Also בשל קיל, wenn sich der Laut, das Geräusch der Mühle, noch so sehr vervielfältigt, so hören die Ohren des Greises doch nicht. ויקום לקיל הצפור ist richtig, wie die meisten Erkl. es nehmen: *ad cantam galli* sich vom Lager erheben wegen der Schlaflosigkeit. Was Hitzig dagegen einwendet, ist nicht stichhaltig, weil er den Nachsatz missdeutet hat. Dass צפור durchaus ein kleiner Vogel sein müsse, ist auch noch nicht erwiesen. Es kann sehr gut ursprünglich der Haushahn bedeuten, von צפור, den Morgen ankündigen, und dann erst auf die übrigen gefiederten Thiere angewendet sein, etwa wie *öfenis* „Huhn und Vogel.“ — וישחו כל השירה ist von allen Ausll. missverstanden worden: „Gedämpft sind oder dämpfen sich alle Sängerrinnen“ (Knobel, Ewald); „leise oder leiser tönen alle Kinder (Töchter) des Gesanges“ (Herzfeld, Hitzig); „Gebeugt werden alle Töchter“ etc. (Hengstenberg). Es passt durchaus nicht auf den Greis; denn hat er sein volles Gehör, so hört er wie die Andern den Gesang, und ist er taub, so hört er gar nichts. Das Letztere will auch der Dichter sagen. Man lese nur transponirt וישחי statt וישחי,

גַּם מִגִּבְתָּהּ יִירָאוּ וְחַתְחֻתִּים בְּדָרְךָ וַיִּנְאֹץ הַשָּׂקֵד וַיִּסְתַּבֵּל הַ  
 הַחֶגֶב וְתַפֵּר הָאֲבִיוֹנָה פִּי־הַלֵּךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עֲלָבָיו וְסִבְבּוֹ  
 בְּשׁוּק הַסּוּפְרִים :

und das Räthsel ist gelöst: es schweigen. Dadurch ist das, was den Ausll. Schwierigkeit gemacht hat, in eine schöne Antithese zuge- spitzt. Der Greis, der sich beim Krähen des Hahnes erhebt, hört weder die Singvögel, noch die menschliche Sängerin, ich möchte hin- zufügen, noch die Musen. Denn in כל בניו הִיִּי ist sehr Vieles ent- halten, und man darf dieses nicht einseitig fassen. וההשה wird auch von den Wellen gebraucht (Ps. 107, 29).

V. 5. Es ist die schwierigste Partie in dieser Schilderung von der Gebrechlichkeit des Alters. Der Eingang ist zwar leicht ver- ständlich; allein wenn man verbal liest וִיִּיאָ, so muss man unwill- kürlich ein Subjekt, etwa „die Greise“ hinzudenken, was schon noth- behilflich ist, weil es bisher nicht vorgekommen ist; denn וִיִּיאָ könnte man sich auch als Infinitiv denken וִיִּיאָ. Ohnehin ist keine Symmetrie zu dem substantivischen וְחַתְחֻתִּים, es sei denn, dass man sich ent- schliesst, mit Aquila auch dieses verbal aufzufassen: *τρομόω τρομῆσομαι ἐν τῇ ὀδῶ*, also etwa וְחַתְחֻתִּים וְחַתְחֻתִּים. Besser klingt es, wenn man für וִיִּיאָ liest וִיִּיאָ substantivisch. Ohnehin haben die LXX und Symmachos das *plene* nicht vor sich gehabt, da sie das Wort mit „sehen“ wieder- geben. Das ו zu Ende kann vom Folgenden herübergekommen sein. — Schwieriger ist der Satz וַיִּנְאֹץ הַשָּׂקֵד. Gegen die hergebrachte, auf die alten Versionen gestützte Uebersetzung: „es blüht der Mandel- baum,“ was des Greises Haar symbolisiren soll, ist viel einzuwenden und eingewendet worden. Der Mandelbaum blüht roth; dann ist שָׂקֵד eher Mandel als Mandelbaum. Endlich hat die Orthographie des Wortes וַיִּנְאֹץ ein fremdartiges Aussehen, wenn es mit וִיִּיאָ identisch sein soll. Die Uebersetzung „und er (der Greis) verschmäht die Mandeln,“ das Prädikat vom Verb. וַיִּנְאֹץ, ist zu abgeschmackt. Auch die von Herzfeld und Hitzig vertretene Erklärung: der Mandel- baum lehnt ab (grollt), hat viel gegen sich. Hieronymus erwähnte neben den angegebenen Erklärungen noch eine: *quidam sacram spinam interpretantur, quod decrescentibus natum cornibus spina ac- crescat et floreat*. Diese Deutung wird von einem talmudischen Homileten gegeben. (Midrasch z. St. und zu Leviticus c. 18): es bedeutet die „Nuss des Rückgrates.“ Aehnliche Erklärung auch babyl. Tal. Trakt. Sabbath p. 152<sup>a</sup> זו קליבוסי: es ist das Steissbein. So übersetzt auch das Targum וַיִּנְאֹץ רִישׁ שׁוֹרֵהָ מִן וַיִּנְאֹץ רִישׁ שׁוֹרֵהָ מִן (statt וַיִּנְאֹץ רִישׁ שׁוֹרֵהָ מִן): „Die Spitze deines Rückgrates wird vor Magerkeit hervorblühen (hervorstehen) wie eine Mandel.“ Aus dieser Erklärung liesse sich etwas machen, da

Selbst vor etwas Hochragendem ist Furcht und Schrecken auf dem Wege, und es wächst (?) die Mandel, und es schleppt sich die Heuschrecke, und schlaff wird die Kapper.

Denn nachdem der Mensch in sein ewiges Haus gewandert ist, so schlendern die Klagenden auf dem Markte umher.

diese Körperpartie öfters לוּ „Nuss“ genannt wird, also auch als שקד „Mandel“ bezeichnet werden konnte. Aber וינאץ bleibt eine abstruse Form. — Wenn nicht schon in שקד etwas vom Coitus angedeutet ist, so doch jedenfalls in ויסרבֿל ההגב, wie Ibn-Esra annimmt und unter den Neuern Hitzig und Luzzatto. Der Erstere wusste aber nicht, wie das Bild zu deuten sei, weil er nicht recht wusste, was ההגב bedeutet, und er sich von Ewald irre leiten liess, dass dieses Wort „die Heuschrecke in der Wandlungszeit“ bedeute. So ist es aber nicht, sondern, während in der Bibel der Gesamtgattungsname ארבה ist, kommt er im Neuhebr. d. h. in der Mischna-Sprache, immer nur als הגב vor. Man braucht also nicht dabei an ענב zu denken, wiewohl ein talmudischer Ausleger es ungefähr eben so deutet. ויסרבֿל ההגב (Sabbat a. a. O.). Das poetische Bild deutet Luzzatto allein ganz richtig vom Springen der Heuschrecken, übertragen auf das ganze *membrum*. Luzzatto's Worte lauten (S. 82) ההגב ימנח ומקפץ תמיד וכאן הוא משל על האבר המקפץ ונוקף בכל שעה ובזקנים אינו אלא לסבל, מהו שאין ההגב ימנח ומקפץ תמיד. כאן בבהורים כי החי נושא את עצמו Das Verbum ויסרבֿל muss indess demgemäss ein wenig anders gedeutet werden. סבל bedeutet eine schwere Last tragen oder schleppen, ויסרבֿל wäre dann sich schleppen. Alle übrigen Deutungen von der Magerkeit oder Gefrässigkeit der Heuschrecken oder gar von einem Sinnbilde der Unsterblichkeit, wie der Schmetterling, sind geschmacklos. — וינאץ האבינה, die fast alle Erkl. mit „Kapper“ übersetzen (bis auf Hengstenberg), ist doch nicht befriedigend erklärt. Sie gehen sämtlich von der Eigenheit der Kapperbeere aus, dass sie zum Coitus reizt. Aber dann fehlt die Beziehung. Im Arabischen wird die Kapper als *penis* und zwar *penis erectus* gebraucht (vergl. Glossar). Nimmt man אבינה ebenfalls in diesem Sinne, so passt das Verbum vorzüglich dazu entweder in der Kal-Form וינאץ oder Hophal-Form וינאץ „gestört sein,“ oder endlich noch besser von וינאץ, transponirt וינאץ „schlaff werden.“ So und nur so ist der Schluss zu erklären. In der Schilderung der Gebrechlichkeit des Alters schliesst Kohélet gerade mit Hinweisung auf die Abnahme derjenigen Kraft, zu deren Gebrauch er im Vorhergehenden so eindringlich ermahnt hat, mit der Schilderung der Abnahme der *vis generatilis*. Abzuweisen ein für alle Mal ist diejenige Erklärung, welche אבינה als „Lust“ auffasst, vom Stamm אבה. Es kann nicht genug

עד אשר לא יתרחק\* הקבל הפסוק ותרחץ גלית ההנהב ותשפרו  
 פד על־מבויֶ וְרָחַץ הַפְּלִגָּל אֶל־הַבּוֹר :

wiederholt werden, dass אבה im Hebr. niemals „wünschen und verlangen“ bedeutet, sondern lediglich: zustimmen, *consentire*, auch: gehorchen, und wird daher grösstentheils nur in negativen Sätzen gebraucht. Merkwürdiger Weise bedeutet ابى im Arab. gerade das Entgegengesetzte „zurückweisen, nicht gehorchen,“ was eine Warnung für Hebraisten sein mag, sich nicht allzusehr auf arabische Analogieen zu verlassen. — Der Schlusssatz des Verses ist leicht und doch nicht ganz verständlich. בית עילמו ist allerdings das Grab. Aber was soll das bedeuten: „die Klagenden gehen umher auf der Gasse“ (wie diejenigen, welche nichts damit anzufangen wissen, das Wort שוק auch hier abschwächen)? Was haben die Klagenden auf dem Markte zu thun? Sie müssen doch in der Nähe der Leiche bleiben, entweder im Hause derselben, oder auf dem Begräbnissplatze! Mit Hitzig anzunehmen, dass die Klagenden die Verwandten sind, die noch nicht um den Verstorbenen trauern, sondern für den Sterbenden flehen, ist doch allzu gezwungen. Aber selbst das zugegeben, haben sie auch nichts auf dem Markte zu suchen. Denn שוק bedeutet nichts anders, als der Platz, wo gekauft und verkauft wird. Dergleichen Märkte hat es zur Zeit des zweiten Tempels in Jerusalem mehrere gegeben. Josephus und die talmudische Tradition nennen den „obern Markt“ שוק הההתן ή ἄνω ἀγορά, den untern Markt שוק העליון. Ein Vieh- und Woll-Markt שוק של צמר, שוק של נטמים, kommt vor (Erubin 10, 9). Daher kommt im Hohenliede der Plural שוקים vor. Eine Vorkehrung wurde getroffen, dass שוקי ירושלים „die Märkte Jerusalems“ mit schönen Früchten geschmückt sein sollten. Alle diejenigen, welche keine Beschäftigung im Hause fesselte und die ein wenig Leichtsinn besaßen, trieben sich auf dem Markte umher. — Wenden wir uns jetzt zu den כוֹנְנֵי. Es könnte sich zwar auf die Verwandten beziehen, als die Leidtragenden, aber dann wäre vielleicht ein anderes Wort am Platze gewesen. Man kann es aber noch tiefer fassen. Neben den Klageweibern (מקוננות), welche noch in der nachexilischen Zeit bei Leichen jammerten und winselten, gab es schon eine Art Leichenprediger für Personen des höheren Standes; sie hielten Leichenreden und trösteten die Leidtragenden. Sie heissen כוֹנְנֵי, in chaldäischer Form כוֹנְנֵי. Manche thaten des Guten zu viel und rühmten die Verdienste der Verstorbenen über Gebühr, oder dichteten Unwürdigen Tugenden an. Interessant ist die Stelle (Babyl. Trakt. Berachot p. 62<sup>a</sup>) von den Leichenrednern, welche Unwürdigen Lob ertheilten. כשם שנפירים מן המהום כך נפירין מן הספירין. Wie die Todten der Vergeltung unterliegen, eben so die Leichenredner. Solche speichel-

\* ירהק קרי .

Ehe geschlossen wird das silberne Band, und die goldene Kugel zerquetscht und zerbrochen wird wie der Krug an der Quelle, und das Rad rollt in die Grube. 6

leckende oder gar bezahlte Leichenprediger pflegen in ihren Reden einen Schmerz zu heucheln, den sie gar nicht empfinden. Diesen satyrischen Zug enthält der Schlusssatz des Verses. Die סוֹפְרֵי „Leichenprediger“ gehen oder schlendern auf dem Markte umher, gleichgültig gegen den Verstorbenen, um dessen Tod sie so herzerreissende Phrasen gedrechselt hatten. Zu beachten ist die Lesart der LXX und der Pesch. für הַלְלֵהּ *ἐπορευθη*, אול, also als Perf. oder Plusquamperf. d. h. ist der Todte in die Ewigkeit eingegangen, so schlendern die Leichenredner auf dem Markte umher und empfinden keinerlei Trauer. Nutzenanwendung: Der Todte lässt nicht einmal eine Spur im Herzen derer zurück, welche ihn so sehr in den Himmel gehoben hatten. So enthält der ganze Vers einen schneidend satyrischen Abschluss.

V. 6. Noch schwieriger als die Bilder im vorhergehenden Verse sind die in diesem Verse. Um zu einer einigermaßen befriedigenden Lösung zu kommen, müssen die hergebrachten Erklärungen beseitigt werden. יִרְדֵּק (wie das Keri wohl richtiger hat, als das Ketib יִרְדֵּק) wird gewöhnlich als „reissen, zerreißen“ genommen; aber dann müsste יִרְדֵּק stehen. גִּלְגַּל wird als Oelbehälter genommen, mit Berufung auf Zach. 4, 2—3; allein daselbst kann es eben so gut „Kugel oder Knauf“ sein, wie גִּלְגַּל הַכְּזָרִית (I Könige 7, 41 und Parallel.). Ferner wird יִרְדֵּק gleich יִרְדֵּק genommen, was auch nicht geschmackvoll klingt. Endlich werden zweierlei und doch gleichartige Bilder angenommen, was sehr unpoetisch ist, zumal der Krug כַּד durch kein Epitheton verschönert erscheint, wie כַּד הַבַּסָּה und גִּלְגַּל הַחַיִּים. Warum hat כַּד nicht auch den Artikel, wie die vorhergehenden *Nomina*? Von diesem Punkte ausgehend, halte ich dafür, dass כַּד nur als Vergleichung gebraucht wird, dass כַּד *comparationis* kann recht gut vor כַּד ausgefallen sein. Der Sinn wäre dann, das werthvolle גִּלְגַּל wird zerbrochen wie ein gemeiner Krug כַּד an der Wasserquelle. Dann gehört יִרְדֵּב noch zu גִּלְגַּל. Was bedeutet dieses? Es darf nicht übersehen werden, dass von allen Versionen nicht eine einzige an ein Oelgefäss gedacht hat, sondern sie nehmen es sämmtlich wie etwas Rundes. LXX *ἀρθήμιον* (runde Verzierung an dem Säulenknauf), Symmachos *περικεφάλει*, was wohl Diadem bedeuten soll; denn die Vulgata, welche öfter Symmachos folgt, hat dafür *villa aurea*. Die Pesch. הַדְּמִי Apfel oder Apfelförmiges; das Targum הַדְּמִי, das Haupt, und ebenso der Midrasch (z. St. und Parallel.) הַדְּמִי. Demnach kann גִּלְגַּל recht passend Kugel bedeuten. Ist גִּלְגַּל nicht Oelbehälter, so kann כַּד הַבַּסָּה nicht das silberne Kettchen sein, vermittelt dessen das Gefäss in eine

- וְיָשׁוּב הָעֶפֶר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרִיחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים ז  
 אֲשֶׁר נִתְּנָה :  
 ה הַבֵּל הַבְּלִים אָמַר הַקֹּהֲלֹת הַבֵּל הַבֵּל :  
 ט וַיִּתֵּר שְׁהָיָה קִהְלֹת הָכֶם עוֹר לְמַדְדֵּת אֶת־הָעֵם וְאֶזֶן וְתִקֵּר ט  
 תִּקֵּן מִשְׁלִים הַרְבֵּה :  
 י בִּקֵּשׁ קִהְלֹת לְמִצֵּא דְבַר־יְהוֹשֵׁעַ וְכָתוּב יֵשֶׁר דְּבַר אֱמִת : י

Flüssigkeit hinabgelassen wird, mit einem Wort *הבל* und *גלה* brauchen nicht zusammenzuhängen. Dann kann aber auch nicht *ירחק* „gelöst werden“ bedeuten. Die Bedeutung von *רתק*, auch als Verbum (von *רתוק* „Kette“) „gebunden sein“ ist bekannt. Das genügt aber nicht für *Kohélet*, dessen Sprachelemente anerkanntermassen sich nicht in klassisch-hebräischen Sprachkreisen bewegen. Allein das Wort kommt auch in derselben Bedeutung in der neuhebr. Literatur des ersten Jahrh. vor. *Pesikta* (*ed. Buber* Nr. 102 p. 176) *שׂאם נִתְּקָא יִתְרֵי לִי* wenn er gebunden wird, öffnet man ihm (auch im *Midrasch* zu *Levit.* Nr. 21 p. 188<sup>d</sup>). Im Chaldäischen heisst *רתקא* Verschluss (babyl. Trakt. *Baba Mezia* p. 107<sup>b</sup> *שׂוּרָא וְרִיקָא* Mauer und Umzäunung). Vielleicht ist *רתק* mit dem aramäischen *רתך* verwandt, welches „binden, anspannen“ bedeutet. Vergl. *Micha* 1, 3. *רַתֵּם הַמִּי־נִכְבָּה* wo möglicher Weise an *רָתַךְ* zu denken ist. Das Targum übersetzt in unserm Verse *רתק* mit *רִצֵּץ* „binden, lähmen.“ Noch ist sprachlich zu bemerken, dass *רִצֵּץ* und *שָׁבַר* nicht dasselbe ist, jenes vielmehr von „drängen, drücken,“ bedeutet „durch Druck zerbrochen werden.“ *רִצֵּץ* übersetzen die Hauptversionen *LXX* und die aramäischen durch „laufen, rollen.“ *συντροχάζει*, *נִהְיֵת־יִרְדָּה* (sie haben es wohl wie *רִצֵּץ* verstanden). So verständlich indess die Bilder sind, so dunkel bleibt doch noch der Sinn. Indessen das leuchtet doch wohl auf den ersten Blick ein, dass das „silberne Band“ und die „goldene Kugel“ die Organe des Geistes bedeuten sollen (nicht des Lebens). Dieses, entweder Kopf oder Herz, und jenes, entweder Gehirn oder Zunge, wie das Targum es schon wieder giebt: *גַּר לֹא יִרְאֶם לִי־שֶׁנֶךְ מִלְּמַלְאָה* „das Rad“ oder wie es ein anderer Ausleger im *Midrasch* auffasst, „Erdscholle“ (*גַּרְיָא*), bedeutet wohl entschieden Leib oder Cadaver. Vs. 6 würde daher poetisch dasselbe ausdrücken, was Vs. 7 prosaisch ausspricht. Das Ganze würde dann bedeuten: Geniesse die Freuden des Lebens, ehe selbst die Organe des Geistes, auf die du dir etwas einbildest, zerstört werden, und der Geist aus ihnen entflieht, und ehe der Leib in die Grube fährt.

V. 7. Es ist bereits in der *Einl.* S. 37 bemerkt, dass in diesem Verse keineswegs die Unsterblichkeit der Seele oder die individuelle Fortdauer des Geistes ausgedrückt ist. *יָה* bedeutet hier gleich

Und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er war, und 7  
 der Geist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat.  
 Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohélet, Alles eitel. 8

## IV.

## Nachtrag.

Zu dem, dass Kohélet weise war, hat er noch den 9  
 Menschen Kenntniss gelehrt, indem er erwog und ergründete und Sprüche abrundete.

Vielfach suchte Kohélet Dinge von Werth und schrieb 10  
 aufrichtig Worte der Wahrheit.

נשמה der Hauch, den Gott in den Leib hineingeblasen hat, nach hebräischer Auffassung ירוה הים oder ירוה הים נשמת הים. Dieser Hauch kehrt zu Gott zurück. Aber von einer selbstständigen Fortexistenz desselben ist hier durchaus nichts angedeutet. Somit widerspricht sich Kohélet keineswegs, wenn er im ganzen Buche den Tod als Ende des Menschen wiederholentlich bezeichnet.

V. 8. Wenn es noch des Nachdruckes bedürfte, dass die Unsterblichkeit der Seele nicht in dem vorhergehenden Verse betont wird, so gäbe ihn der Schlussvers, der Alles als vergänglich bezeichnet, also auch den ירוה, den Geist, der zu Gott zurückkehrt.

## Nachtrag.

V. 9 über diesen Nachtrag vergleiche Einleitung S. 47. Hier nur die sprachliche Seite desselben. ויחבר bildet mit עור einen Gedanken: er war nicht bloß für sich weise, sondern theilte die Weisheit Andern mit. So richtig Knobel, alle übrigen Erklärungen sind gezwungen. Das Folgende giebt die Modalität der Belehrungen an, nämlich durch Sprüche. Diese Sprüche wieder sind entstanden, indem er den Inhalt ergründet, die Worte abgewogen (von ראויים verschieden ist אָנן von האוץ) und auch die Form derselben vollendet gegeben hat, was in יתקן liegt. Statt אז הים haben die LXX ἀρθροποιον, was besser passt. Man darf nicht das Fehlen des ו bei יתקן allzusehr urgiren. Die Pesch. hat übrigens ויאיקן. — ויאיקן ziehen LXX, zum Theil auch Peschito zum folgenden Satze, was besser passt. Dieser Nachtrag giebt die Identität des Verf. der Sprüche mit dem von Kohélet an.

V. 10 giebt an, dass auch dieses Buch — Kohélet, trotz seines Anscheines vom Gegentheil — von grosser Bedeutung sei. הניץ giebt Aquila wohl richtig durch χρεία, „nützlich, werthvoll.“ Auch hat er וכתב gelesen statt וכתוב וכתובים, und ישר als Adverb gleich ישרים (wie בישתן und במישתן) wiedergegeben: ὁρθῶς, eben so die P. בקשתא.

דְּבַרֵי חֲכָמִים בְּדַרְבָּנֹת וּבְמִשְׁמֹרֹת נְטוּעִים בְּעַלֵי אֲסֻפּוֹת יֵא  
 נִתְּנָה בְּרֵעָה אַחֵר :  
 וְיֵחָר מִהֶמְחָה בְּנֵי הַזְּהָר עֲשׂוֹת סִפְרִים חֲרִיבָה אֵין קֶץ וְלֹהֵג יֵב  
 חֲרִיבָה יִגְעַת בְּשׂוֹר :  
 סוּף\* ) דְּבַר הַפֶּל נְשָׁמַע אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׂמוֹר יֵג  
 בִּירְיָה פֶל־הָאָדָם :  
 בִּי אֶת־פֶּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יֵבֵא בְּמִשְׁפֵּט עַל פֶּל־נַעֲלָם אִם־ יֵד  
 טוֹב וְאִם־רָע :

V. 11 ist vollständig von den Ausll. verkannt worden, eben weil sie sich nicht in der neuhebräischen Literatur umgesehen haben. Am meisten Schwierigkeit machte ihnen בעלי אספיות. Aber das Wort kommt im Talmud in ganz konkreter Bedeutung für Synhedrin, oder Verein von gesetzbestimmenden Weisen vor. In einem räthselhaften Schreiben, bestimmt von den Delatoren nicht verstanden zu werden, kommt der Satz vor: (Babyl. Traktat Synhedrin p. 13<sup>a</sup>) בעלי אספיות באספיה, was dort ganz bestimmt bedeutet סנהדרין בית דין, die zur Bestimmung des Kalenders qualificirten Mitglieder der Versammlung (vergl. Aruch. Art. זי). Daher hat nicht blos das Targum und der Midrasch, sondern auch die Vulgata *per magistrorum consilium*. Aber dazu fehlt noch etwas. Es würde sich besser lesen, wenn בעלי אספיות als Subjekt und נתיב als Prädikat קנינה (das נ von יריעה attrahirt) genommen werden könnte. Dem Sinne nach hat es die Vulgata *data sunt per magistrorum consilium*. „von einem und demselben Hirten“ ist noch immer dunkel, da doch ungewöhnlich und nur poetisch Gott als Hirt Israëls bezeichnet wird. Auf Mose kann es sich durchaus nicht beziehen. Sprachlich ist noch zu bemerken, dass die Frage des jerus. Talmud sehr berechtigt ist: zu משמורת passe nicht das Verbum נטע, sondern entweder das neuhebräische קבע oder das alte חקק; die Stelle lautet (Traktat Synhedrin p. 28<sup>a</sup>) ולמה לא אמר ויבחרם קביעים? Man muss wohl lesen חקיעים. Was bedeuten aber „diese Worte der Weisen, welche zugleich wie der Stachel treiben und wie die Pföcke festhalten“ — nicht auf falsche Wege zu gerathen? Es kann darunter nur die Klasse der Hagiographen verstanden werden, die nicht, wie der Pentateuch unmittelbar von Gott und nicht wie die Pröpheten mittelbar von Gott geoffenbart sind, sondern von bestimmten Verfassern geschrieben sind, die sämmtlich nicht Propheten, sondern Weise waren. Stammen diese Worte auch echt von den Weisen? Ja wohl, lautet die Antwort, die Genossen

\* ס' רבתי.

Worte der Weisen sind wie Rinderstacheln und wie 11  
Pflöcke eingeflanzt. Die Genossen der Rathsversammlung  
haben sie überliefert von einem Hirten.

In Bezug von mehr als diese sei vorsichtig mein Sohn. 12  
Viel Bücher machen ist kein Ende, und viel Lesen ist  
Ermüdung für den Leib.

Ende des Wortes. Alles soll (mündlich) vernommen 13  
werden: Fürchte Gott und seine Gebote befolge, denn  
dieses ist Sache jedes Menschen.

Denn jedes Thun wird Gott in's Gericht bringen über 14  
alles Geheime (und Offenbare), es sei gut oder böse.

der Rathsversammlung haben sie überliefert. Das ist der Sinn  
dieses Verses und kein anderer. Es ist der Epilog zur Sammlung der  
כתובים der Hagiographen (vergl. Einl. S. 48 fg.).

V. 12. Das Wort נאמרה weist auf etwas Bekanntes hin. Es kann  
nur auf die כתובים gehen, also auf die Hagiographen. Es giebt  
zwar noch mehr Schriften, die diesen ähnlich sind, wie die Sprüche  
Sirach's. Aber wenn auch solche zugelassen werden sollten, so wäre  
der Büchermacherei kein Ende, und das Lesen würde ungemein an-  
strengen. Das Wort ילמד ist verkannt worden; man braucht, ja man  
soll nicht zum Arabischen Zuflucht nehmen, um ein Buch zu er-  
läutern, das erweislich zu einer so späten Zeit entstanden ist. למה  
heisst einfach „lesen“, eigentlich syllabiren, באיזהוהי vergl.  
נאמרה ביהוה אלהינו. Auch למהוהי Jerus. (s. S. 48) bedeutet „zu lesen“,  
wie es auch Hieronymus gerathen hat *quod ad lectorem*. Es ist ein  
Inf. von למד wie למד לפניו Jos. 45, 1 statt למהוהי, so statt למהוהי. In  
der Auslegung des Midrasch, welche geradezu in diesem Verse eine  
kanonische Regel erblickt, wird auch למהוהי wie למד genommen.

V. 13. Die LXX und der Syrer haben die Lesart שומע, aber  
Targum und Vulgata שומע. Wenn diese Lesart richtig ist, so kann  
das Hören nur einen Gegensatz zum Lesen bedeuten. Der Jünger  
wird gewarnt, sich nicht zu viel auf das Lesen zu verlegen, sondern  
auf das Anhören und Einprägen der Ueberlieferung. Prägnant dafür  
ist der Spruch R. Eliesers b. Hyrkan מן ההגיון והשיבוים בין בריהו  
נאמרה ביהוה אלהינו: Haltet eure Söhne vom Lesen ab und setzt sie lieber  
zwischen die Knie der Weisenjünger, um das Ueberlieferte lebendig  
aufzunehmen. Zu כל האדם hat die Pesch. einen eigenen Zusatz  
משיל דהני דמן אגמא דה איהב לכלש: Denn diese sind von einem Leiter  
für alle Menschen gegeben. Vergl. Zirkel's Erklärung dazu S. 181.

V. 14. Hier hat die Pesch. ebenfalls einen und zwar recht  
passenden Zusatz על כל הנסא יגלא „über alles Heimliche und  
Offenbare.“



ANHANG UND GLOSSAR.



# Anhang.

## I. Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss.

In den isagogischen Handbüchern, exegetischen Schriften und encyclopädischen Werken für Theologie liest man die abenteuerlichsten Ansichten über Entstehung und Abschluss des alttestamentlichen Kanon. Neben der Verschiedenheit herrscht in denselben eine Verschwommenheit der Begriffe, die nicht im Stande ist, auch nur einen einzigen Punkt klar erblicken zu lassen. Die vulgäre Ansicht, welche von Handbuch zu Handbuch mit dem ganzen Ballaste der Beweise wandert, hat sich die Sache sehr bequem gemacht. Esra oder Nehemia — auf die historische Akribie, welche auch die Thätigkeit dieser beiden Restauratoren unterscheiden muss, kommt es dabei nicht an — also Esra oder Nehemia oder die grosse Versammlung habe den Kanon abgeschlossen, vier und zwanzig Bücher der heiligen Schrift als heilig erklärt. Freilich für die Dauer konnte diese Annahme nicht genügen; das Buch Daniel schoss Bresche in diese kanonische Festung. Die Bibelkritik hat so unerschütterlich festgestellt, dass dieses Buch in der Makkabäerzeit entstanden ist und die Stimmung dieser Zeit reflektirt, dass selbst orthodoxe Exegeten, welche der Inspirationstheorie huldigen, sich damit befreunden mussten. Wie ist das Buch Daniel, das beinahe drei Jahrhunderte nach dem angeblichen Abschluss des Kanon ver-

fasst wurde, doch noch hinterher hineingekommen? Dieselbe Schwierigkeit entsteht auch bei der kritischen Betrachtung einiger andren hagiographischen Schriften. Das Buch Esther spielt zwar zur Zeit Ahasverus — der Xerxes oder Artaxerxes sein soll — ist aber unzweifelhaft erst später, nach der herrschenden Ansicht erst in der Diadochenzeit, jedenfalls nach Abschluss des Kanon niedergeschrieben worden, und doch ist es in den Kanon aufgenommen worden. Gegen das Vorhandensein makkabäischer Psalmen im Psalter sträuben sich gegenwärtig nur wenige Ausleger, welche die Exegese wissenschaftlich behandeln. Dieselbe Schwierigkeit bietet auch das Buch Kohélet. Es ist nach den meisten Anslegern in der letzten Zeit der Perserherrschaft, nach Einigen gar erst in der griechisch-macedonischen Zeit (s. Einl. S. 10 fg.), verfasst worden, und hat doch seinen Platz gefunden, eben so wie die makkabäischen Psalmen in dem Kanon, welcher zu Nehemia's Zeit, also mindestens ein Jahrhundert vorher abgeschlossen worden sein soll! Freilich Hengstenberg denkt sich den Vorgang der Art, dass Kohélet gerade zur Zeit der endgültigen Kanonsammlung entstanden ist und hat so gewissermassen kurz vor Thorschluss Eingang gefunden. Aber nicht aus innern Gründen kam er zu dieser Annahme, sondern aus Rücksicht auf die recipirte Ansicht von dem Kanonabschluss. Es ist also als Thatsache anzusehen, dass mehrere hagiographische Schriften jünger als der angebliche Abschluss sind. Wie sind diese hineingekommen?

Bleek und mit ihm Andere denken sich den Vorgang folgendermassen (Einl. in das alte Testam. S. 670 fg.). Sobald ein mit biblischem Charakter bekleidetes oder durch den Titel eines alten Verfassers empfohlenes Buch sich Ansehen verschafft hat, sei es dem bestehenden Kanon angereicht worden Zuerst die Chronik, sowie Esra und Nehemia, dann die Salomonischen Schriften und ganz zuletzt das Buch Daniel. Aber wer, oder besser welche Behörde hat diese und andere spätere Schriften eingereicht? Wer war dieser „man“, welcher sich so etwas erlauben durfte? Wenn Kanonicität etwas bedeuten soll, und zwar die

Scheidung von heiliger und profaner Literatur zu statuiren, so kann es doch unmöglich dem Ersten Besten überlassen worden sein, neue Schriften zu den alten mit gleicher Dignität hinzuzufügen? Oder geschah das Aufnehmen in die Sammlung ohne besondere Bedeutung, warum hat „man“ Daniel den Hagiographen zugezählt und nicht lieber den Propheten, mit denen es doch so viele Aehnlichkeit hat? Dieser Punkt ist von den Forschern gar nicht in Betracht gezogen worden, und doch ist er der einzige, welcher zur historischen Gewissheit führt.

Mir liegt es ob, es so evident als möglich zu machen, dass der Abschluss des Kanon sehr spät, und zwar von einer autoritären Behörde ausgegangen, stattgefunden hat, weil dadurch meine Annahme, dass Kohélet in der herodianischen Zeit entstanden ist, an Festigkeit gewinnt. Dieser Beweis von der späten Kanonisirung der heiligen Schriften muss ganz anders geführt werden, als diejenigen es gethan haben, welche die Thatsache eben so annahmen, (Berthold, de Wette, Movers). Ihre Gründe sind nicht stichhaltig, und darum haben sie mit ihrer Ansicht nicht durchdringen können. So lange nicht ganz bestimmt die Zeit des Abschlusses, die Behörde, welche ihn sanctionirt hat, und die Motive, die sie geleitet hat, nachgewiesen sind, schwebt die Ansicht von der spätern Kanonisirung in der Luft. Den Beweis für dieselbe will ich hier antreten, und werde der Natur der Sache nach etwas weitläufig werden müssen.

Es liegen Argumente vor, dass zu drei verschiedenen Zeiten von einer Behörde festgestellt wurde, welche hebräische Schriften ein heiliges Ansehen erlangen sollen, oder mit andern Worten: dreimal ist der Kanon fixirt worden, und zwar das einemal zur Zeit Nehemia's oder, was dasselbe ist, zur Zeit der grossen Versammlung und durch dieselbe, um 400 *ante*, das zweitemal zur Zeit des Aufstandes gegen die Römer von der Schammaitischen und Hillelitischen Schule um 65 *post*, und das dritte mal zur Zeit der Amtsentsetzung des Patriarchen Gama-

liel II von dem Vereine der damaligen Gesetzeslehrer (Tanaïm) um 90 *post.* Man braucht bloss die Berichte, welche allgemein bei dem Thema vom Kanon berührt worden, zu beleuchten, um diese Thatsachen richtig zu finden. —

De Wette hat meines Wissens zuerst darauf hingewiesen, dass in Daniel, 9, 2 in den Worten *בנותי בספרים* sich eine Spur der Prophetensammlung findet. Aber weil er selbst nichts mit diesem Funde anzufangen wusste, haben die Spättern gar nichts oder wenig darauf gegeben. Der Schwerpunkt des Beweises für die erste Entstehung des Kanon liegt aber gerade darin. *ספרים* schlechthin bedeutet nämlich in der alttalmudischen Literatur die Prophetenschriften, zunächst mit Ausschluss des Pentateuchs, welcher *תורה* oder *ספר תורה*, auch schlechthin *ספר* genannt wird. (Mischnah Megilla IV): *בני הזר שמכרו ... ספרים לוקחין*: *תורה אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים* für den Erlös eines verkauften Pentateuch-Exemplars darf man nicht „Bücher“ d. h. andere heilige Schriften kaufen. *ספרים* schliesst aber auch die Hagiographen aus, weil das Wort nur für solche heilige Schriften gebraucht wird, aus denen in den Synagogen öffentlich gelesen wurde, die Hagiographen sind aber, Esther ausgenommen, niemals als synagogale Perikopen zugelassen worden. Auch im Privatgebrauche waren sie selten. Ein Gesetz lautet: der Vormund darf für sein Mündel, wie überhaupt nur Nothwendiges, so auch nur Pentateuch und Propheten kaufen (Tosifta Baba Batra VIII): *אפטרופין ... רשאי לקנות להם ספר תורה ונביאים*. Wenn es also in der Mischnah (Meg. I u. Parall. Tr. Sabbath p. 115b) heisst: *אין בין ספרים למגילה אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגילה עד שתחא* „die Bücher“ zum Behufe öffentlicher Vorlesung in der Schriftart jeder Sprache geschrieben sein dürfen, die Esther-Rolle dagegen nur in der assyrischen Quadratschrift (und nur so kann der Sinn dieser Halacha sein), so versteht es sich von selbst, dass darunter lediglich Prophetenschriften verstanden sein können. Sämmtliche Halachas über die Modalität des Schreibens und des Bindens der „Bücher“ und ihres Verhältnisses zum Pen-

tateuch gelten lediglich für die Propheten; die Hagiographen regardirt das Gesetz gar nicht. Eine alte Halacha lautete, man dürfe nach Einigen Pentateuch und Propheten nicht zusammen zu einer Rolle verbinden, nach Anderen ist es gestattet. (Tr. Sepher Tora ed. Kirchheim III, Tr. Sopherim III Anf. jerus. Trakt. Megilla p. 73d unten): עושה אדם תורה ונביאים כאחת דברי ר' יהודה וחכמים אומרים תורה בפני עצמה ונביאים בפני עצמן. Im babyl. Talmud Baba Batra p. 13b sind zwar in einer jüngern Boraitha auch die Hagiographen mit hineingezogen: מדביק אדם תורה ונביאים וכתובים כאחד דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר תורה בפני עצמה נביאים בפני עצמן וכתובים וכו'. Aber hier ist ein späterer Zusatz. Zur Wahrung des sacrosancten Characters des Pentateuchs schreibt die Halacha vor, man dürfe die für den Pentateuch bestimmte Umhüllung (משפחה) nicht für eine Prophetenrolle benutzen, weil es wie eine Profanation aussähe, und eben so wenig dürfe man ein Prophetenexemplar auf ein Pentateuchexemplar legen: (Tosifta Megilla III): אך כורכין נביאים במשפחה: תורה. . . . ואין נוהגין נביאים על גבי תורה. In beiden Talmuden ist auch dabei die Leseart verändert und sind mit hineingezogen (Babli Megilla p. 97a, jerus. a. a. O.). Durch diese Einschiebsel verleitet, verstanden die talmudischen Commentatoren unter ספרים auch Hagiographen; dem ist aber nicht so; das Wort bedeutet lediglich Prophetenbücher. Wahrscheinlich bedeutete die griech. Uebersetzung τὰ βιβλία ursprünglich auch nur die Propheten. Wenn es also in Daniel heisst: בנותי בספרים .. אשר היה דבר ה' אל: ירמיה, so setzt das voraus, dass in dieser Zeit, d. h. im Beginn der Makkabäerkämpfe, die Propheten bereits gesammelt und in ein Volumen oder eine Rolle vereinigt waren. Denn sämtliche Propheten bildeten eine einzige Rolle; daher stammt der häufig in der Mischnah vorkommende Terminus: מִסְפָּרֵיךְ בְּנְבִיאָא: „man liest zum Schlusse aus dem Propheten“, d. h. aus der Propheten-Rolle.

Dasselbe sagt auch der Prolog des jüngern Sirach aus, welcher fast zur selben Zeit wie der unbek. Verf. des Buches Daniel gelebt hat, dass es zweierlei heilige Schriftsammlungen gäbe: ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταί. Es gab zwar neben

diesen noch andere Schriften religiösen Inhalts; aber diese hatten noch keinen allgemeinen Titel. Sirach bezeichnet sie daher mit τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων. Der Name כְּתוּבֵי־בְרַיָּה, γραφαί, war damals in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts *ante* noch nicht gebildet. Daher ist es erklärlich, dass das Buch Daniel, das damals erst in Circulation gekommen ist, nicht unter die Propheten aufgenommen wurde. Die Sammlung der Propheten war bereits damals abgeschlossen oder kanonisirt, und Niemand wagte, Daniel derselben anzureihen. Welche Schriften gehörten aber zu den Propheten? Der ältere Sirach belehrt uns darüber, indem er die Hauptereignisse der Geschichte durchgeht. Er nennt nicht bloss (c. 48, 49) Ἡσαίας ὁ προφήτης, ferner Jeremia, Ezeziel, sondern auch οἱ δώδεκα προφηῆται, also auch die zwölf kleinen Propheten als zusammengehörig. Der ältere Sirach lebte höchst wahrscheinlich in der Diadochenzeit gleichzeitig mit dem Hohenpriester Simon, dem Gerechten, um 300 *ante*; aber selbst nach einer andern Ansicht lebte er um 250. Also in dieser Zeit war der Prophetenkanon bereits abgeschlossen und enthielt dieselben Schriften, welche er heute enthält. Von den Hagiographen ist zu dieser Zeit noch keine Rede.

Wann wurde der Propheten-Kanon abgeschlossen?

Wir haben drei Zeugen für eine bestimmte Zeit, die zwar sämmtlich nicht klassisch sind, aber trotz ihres unzuverlässigen Charakters eben wegen ihrer Einstimmigkeit Beachtung verdienen. Das älteste Zeugniß darüber ist das zweite Makkabäerbuch (II 13), welches auf Grund aufgeschriebener Denkwürdigkeiten erzählt: Nehemia habe eine (heilige) Bibliothek begründet, die Bücher der Könige, Propheten, Davids, und Briefe der Könige in Betreff der Weihgeschenke gesammelt (ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε (ὁ Νεεμίας) τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τῷ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων. Hätten wir nur dieses eine Zeugniß, so wäre nicht viel darauf zu geben. Denn das, was der Verf. im Vorangehenden erzählt, wie Nehemia das heilige Feuer entdeckt, und wie Jeremia in einem höhlenartigen Hause die

Stiftshütte, die Bundeslade u. den Weihrauchaltar verborgen habe — und das Alles soll in Schriften und Denkwürdigkeit niedergeschrieben sein (*ἐξηγγήθητο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς καὶ ἐν ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτά*), ich sage, das ist Alles so durchweg sagenhaft und erfunden, dass der Verfasser auch in Betreff der Nehemianischen Bibliothek keinen Glauben verdiente. Auch die Angabe von der Sammlung der Schriften Davids und der über Briefe und *ἀναθήματα* der Könige klingt so unglaublich und unbestimmt, dass es zu verwundern ist, wie ein besonnener Forscher wie Bleek sie zum Ausgangspunkt für die Kanon-Sammlung hat nehmen können. Mag man den letzten Passus von den Briefen und Weihgeschenken deuten, wie man wolle, er bleibt immer absurd und folglich ungeschichtlich.

Allein, wie schon angegeben, wir haben zwei andere Zeugnisse, welche die Kanon-Sammlung in dieselbe Zeit setzen. Eine im babylonischen Talmud (Trakt. Baba-Batra p. 14b) citirte Boraitha giebt an: die Männer der grossen Versammlung haben Ezeziel, die 12 Propheten, Daniel und die Esther-Rolle geschrieben: אנשי כנסת הגדולה כתיבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר. An sich klingt die ganze Angabe dieser Boraitha sehr unhistorisch, und der Umstand, dass ihr Inhalt nur an dieser Stelle vorkommt und nicht in der Tosifta oder im jerusalemischen Talmud, macht ihre Angabe höchst verdächtig. Was soll das bedeuten: die Männer der *ecclesia magna* hätten Ezeziel, die Dodeka und Daniel geschrieben (כתיבו)? Soll das in den Kanon aufnehmen bedeuten? Wie schlecht wäre das ausgedrückt! Auch heisst es zum Schluss: Esra habe sein Buch und einen Theil der Chronik geschrieben; somit wird Esra später als die *ecclesia magna* gesetzt! Absurd ist auch die Angabe in derselben Boraitha: der König Chiskija und seine Zeitgenossen hätten Jesaia und die drei Salomonischen Schriften geschrieben. Kurz die Relation unserer Boraitha ist ebenso unhistorisch wie die des zweiten Makkabäerbuches. — Das dritte Zeugniß klingt nicht minder unhistorisch. Das unter dem Namen *Abot di Rabbi Nathan*

bekannte Buch, eigentlich ein Commentar zu den Sprüchen der Väter, — in der nachtalmudischen Zeit verfasst — referirt: Zuerst haben sie (die Weisen) gesagt, die drei Salomonischen Schriften seien apokryph (nicht kanonisch), weil sie nur Parabeln enthalten, und sie gehören nicht zu den Hagiographen, und so hat man sie beseitigt, bis die Männer der grossen Versammlung kamen und sie auslegten: (Abot d. R. N. I\*): בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלה, גנוזים היו (l. הם) שהם היו אומרים משלות ואין מן הכתובים ונמדדו וגנוזים אותם, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם. Zunächst wissen wir aus einer authentischen Relation in der Mischnah (wovon weiter), dass die Salomonischen Schriften niemals geradezu für apokryph erklärt wurden, so dass sie verborgen worden wären. Ferner wissen wir, dass sich die Controverse über Kanonicität nur um das Hohelied und Kohélet, aber niemals um die Sprüche gedreht hat. Endlich sagt uns dieselbe authentische Quelle, dass nicht die grosse Versammlung, sondern die Hillelitische Schule die zwei Salomonischen Schriften zu Ehren gebracht hat. Wie unzuverlässig ist demnach das Zeugniß der Abot über diesen Punkt! Es ist also auf dieses dritte Zeugniß ebenso wenig zu geben. Der einzige Punkt, in dem alle drei Zeugnisse übereinstimmen, ist der, dass zur Zeit Nehemia's oder der grossen Versammlung etwas über die heilige Literatur festgestellt wurde. Der sagenreiche Verf. des II. Makkabäerbuches, welcher mit seiner Schrift entschieden eine Tendenz verfolgte und namentlich Nehemia glorificiren wollte, um Juda Makkabi mit ihm parallelisiren zu können, dehnte das Körnchen Wahrheit von der Kanonsammlung unter Nehemia oder der grossen Versammlung weiter aus. Als Alexandriner oder vielleicht gar als Kyrenaiker, von einer erschrecklichen Unwissenheit über die innern Vorgänge im palästinsischen Mutterlande, nannte er von den in der angeblich von Nehemia begründeten „Bibliothek“ enthaltenen Schriften solche, die ihn interessirten. Die apokryphe Boraitha hatte etwas von der literarischen Thätigkeit der

\*) In corrumpirter Gestalt auch in Midrasch zu Spr. 25. 1.

grossen Versammlung gehört und schrieb ihr diejenigen Schriften zu, die sie anderweitig nicht unterbringen konnte. Dabei schwebte ihr vor, dass das Buch des Propheten Ezeziel einst angefochten und mit knapper Noth im Kanon erhalten worden ist, und ebenso dass das Buch Esther kanonisch zweifelhaft war. Daher lässt sie beide von der grossen Versammlung sanctioniren, bedient sich aber ungeschickt des Ausdruckes: כהני. Was die Boraitha mit der Vindicirung der zwölf kleinen Propheten für die grosse Versammlung gemeint hat, ist mir noch unklar. Endlich hat der Verf. oder Sammler der *Abot di R. Nathan* geradezu die Bemühung der Hillelitischen Schule um die Kanonisirung zweier Salomonischen Schriften mit der grossen Versammlung confundirt, weil auch ihm die dunkle Kunde vorschwebte, dass die *Ecclesia magna* sich auch mit der Kanonisirung von Schriften befasst hatte. Wir werden später sehen, welche Unkunde selbst in der talmudischen Zeit über diesen Punkt herrschte.

Wir haben demnach wenn auch keinen vollen Beweis, so doch einen Anhaltspunkt, dass die grosse Versammlung oder Nehemia kanonisch thätig war. Es kann als Factum betrachtet werden, dass Nehemia und die *eccls. magna* eins und dasselbe bedeutet, obwohl die biblischen Isagogisten noch keine Ahnung davon haben und allerlei über die כנסת הגדולה fabeln oder deren Existenz bezweifeln. Es ist nämlich von verschiedenen Seiten nachgewiesen worden, dass die talmudische Literatur jene Versammlung *ecclesia magna* nennt, welche Nehemia zur Beschliessung gewisser Bestimmungen zusammenberufen hat. N. Krochmal (*More Neboche ha-Zeman* l. X), Dr. J. Levy und ich haben diesen Punkt zur Gewissheit erhoben. Der Midrasch zu Ruth 45 c. identificirt geradezu die Versammlung unter Nehemia, welche Neh. X. Anf. וּבְכֹל זֹאת אָמְנָנוּ כְּרַתִּים וּכְתָבִים וְעַל הַחֹמֹם שָׂרִינוּ לְיוֹנֵי כַתְּיָנוּ וְעַל הַחֲתוּמִים נִחַמְתָּא וּבְכֹל זֹאת אָמְנָנוּ וְעַל הַחֹמֹם שָׂרִינוּ לְיוֹנֵי כַתְּיָנוּ וְעַל הַחֲתוּמִים נִחַמְתָּא vorkommt, mit der grossen Versammlung. Im Midrasch heisst es nämlich: מִה עָשׂוּ אֲנֵשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה כְּתָבוּ סֵפֶר וְשִׁמְתוּהוּ בְעֹזֶרֶת. וּבְשִׁחְרָרָתָא עֲמָדוּ וּמִצְאִיהָ חֹמֹם, הָרָא הוּא דְכַתְּבִים וּבְכֹל זֹאת אָמְנָנוּ וְעַל הַחֹמֹם שָׂרִינוּ לְיוֹנֵי כַתְּיָנוּ וְעַל הַחֲתוּמִים נִחַמְתָּא. Angedeutet ist auch diese Iden-

tification im jerus. T. Trakt. Schebiit p. 35 c. Die in Nehemia das. aufgezählten 85 Namen betrachten die Talmude geradezu als Namen der Mitglieder der grossen Versammlung. Es hat sich aber die Tradition erhalten, dass dieselbe aus 120 Mitgliedern bestanden habe. Ich habe anderweitig nachgewiesen (Frankel, Monatsschr. Jahrg. 1857), dass sich diese Zahl herausbringen lässt, wenn man davon ausgeht, dass auf dieser Versammlung aaronidische, levitische und israelitische Adelsfamilien, ferner städtische Delegirte und endlich Schriftkundige (מְבִינִים) vertreten waren, was alles in dem Nehemianischen Verzeichnisse angedeutet ist. Kurz es ist von allen Seiten constatirt, dass unter der *ecclesia magna* die von Nehemia berufene Versammlung zu verstehen ist. Diejenigen, welche noch an der Existenz derselben zweifeln oder nicht recht wissen, was mit ihr anzufangen ist, sind in der Forschung der nachexilischen Geschichte zurückgeblieben. — Wenn nun einerseits talmudische Relationen ganz bestimmt tradiren, dass die grosse Versammlung auch liturgische und synagogale Einrichtungen getroffen und besonders die regelmässigen Perikopen-Vorlesungen aus dem Pentateuch eingeführt habe, und andererseits die Andeutung vorliegt, dass dieselbe oder Nehemia sich auch mit Kanonisirung heiliger Schriften beschäftigt hat, so haben wir dadurch die historische Gewissheit gewonnen, dass der Propheten-Kanon, dessen frühzeitiger Abschluss durch Daniel und Sirach constatirt ist, von der *ecclesia magna*, d. h. dem durch Nehemia eingeführten hohen Rath fixirt worden ist.

Gehen wir auf die Erörterung der Frage ein, welche Veranlassung zur Fixirung des Propheten-Kanon vorlag, so wird sich diese Gewissheit noch steigern. Denn für einen Kanonabschluss muss ebenso ein Grund wie eine Behörde vorhanden sein. Von heiler Haut sanktionirt man nicht gewisse Schriften. Bekanntlich war schon während des zweiten Tempel-Bestandes der Brauch eingeführt, neben Pentateuchperikopen auch aus Propheten in Tempel und Synagogen öffentlich vorzulesen (הַפְּסוּקִים). Wann und wozu sind die Propheten-Vorlesungen eingeführt worden? Der von

Elia Levita angegebene Grund, weil in der vormakkabäischen Zeit die Pentateuchrollen zerrissen und verbrannt wurden, und die Vorlesung aus den Propheten ein Surrogat bilden sollte, ist nicht stichhaltig. Vielmehr empfiehlt es sich, dass die Haftarot gegen den Samaritanismus eingeführt wurden. Die Hauptdifferenz zwischen dem Judaismus und Samaritanismus war, ob der Tempel zu Jerusalem oder der zu Garizim der von Gott eingesetzte sei. Daher bestimmt ein halachisches Gesetz, wenn ein Samaritaner zum Judenthum übertreten will, müsse er vorher die Heiligkeit des Garizim abschwören, die Heiligkeit Jerusalems und die Auferstehung anerkennen (Trakt. Chutim Ende ed. Kirchheim): מאמר מקבלך אתם (הכותים) משפחו בהר גריזים וחרו בירושלים: ובתחתית המחרים. In den alten, von der grossen Versammlung eingeführten sechs Eulogien des täglichen Gebetes ist die zweite, welche das Bekenntniss der Auferstehung enthält — כחיה מהם אתה — gegen die Samaritaner gerichtet. Sollte die grosse Versammlung nicht auch eine Institution getroffen haben, um die Heiligkeit Jerusalems und des Tempels zum steten Bekenntnisse zu machen? Sanballat und sein Schwiegersohn haben, wie Josephus erzählt, durch allerlei Verlockungen viele Judäer herübergezogen, seitdem der Tempel zu Garizim erbaut war. Diesem Ueberlaufen sollte ein Damm entgegengesetzt werden. Durch die Vorlesung aus den Propheten sollte dem Volke die Ueberzeugung eingepägt werden, dass die Gottesmänner die Heiligkeit Jerusalems und des Tempels betont haben. Zu diesem Zwecke scheinen die Haftarot eingeführt und zwar von der grossen Versammlung eingeführt worden zu sein. In dieser Zeit bestanden eben die Kämpfe gegen den sich immer mehr consolidirenden Samaritanismus.

Sollten die Propheten zu öffentlichen, haftarischen Vorlesungen dienen, so musste festgestellt werden, welche Schriften dazu gehören, mit einem Worte der Propheten-Kanon musste abgeschlossen werden. Die anderweitigen Schriften, welche damals schon vorhanden waren, konnten zu diesem Zwecke nicht dienen. Aus den Propheten sprach Gott; daher konnte durch sie allein die Ueberzeugung

befestigt werden, dass Gott nur Jerusalem und dessen Tempel zu seinem Sitze erwählt habe. Die Eulogie, welche die Vorlesungen aus den Propheten zu begleiten pflegt, hebt auch die Bedeutung der Propheten hervor, dass Gott ebenso die Propheten erkoren habe, wie den Gesetzgeber Mose: הַבְּחַר בְּזֵרֵיהֶם וּבְמִשְׁחָ עֲבָדָיו וּבְנִבְיָאֵי אִמְתִּי וְצַדִּיק. — Es bestätigt sich demnach von vielen Seiten, dass der Propheten-Kanon von der grossen Versammlung fixirt worden ist, wenn auch in der nach-nehemianischen Zeit, so doch nicht lange nach Nehemia's Tod, etwa um 400 *ante*. Wäre Daniel damals schon verfasst gewesen, so wäre er gewiss auch aufgenommen worden.

Sind zu dieser Zeit nur die bereits vorhandenen Propheten zu einer Sammlung kanonisirt worden, so folgt daraus, dass anderweitige Schriften, die wohl auch in Circulation waren, aber keinen prophetischen Charakter hatten, nicht in diese Sammlung aufgenommen wurden. Das Buch Ruth kann daher in diesem Kanon niemals mit dem Buche der Richter verbunden gewesen sein, und noch weniger Jeremiä Klagelieder mit dem Buche dieses Propheten. Wenn Origenes referirt, dass bei den Juden (καθ' Ἐβραίων) mit Jeremia zugleich die Threni und noch dazu der „Brief“ (σὺν τῇ ἐπιστολῇ) verbunden gewesen waren (Euseb. Kirchengesch. VI, 25), so kann sich das nicht auf die palästinensischen Juden beziehen. Denn in dem palästinensischen Kanon hat der apokryphe Brief Jeremiä bekanntlich niemals Platz gefunden. Origenes' Bericht muss sich auf den Kanon der alexandrinischen Juden beziehen. In demselben waren wahrscheinlich die Klagelieder und der Brief mit Jeremia und Ruth mit Richter verbunden. Der palästinensische Prophetenkanon dagegen hat stets nur acht Bücher enthalten: Josua, Richter, Samuel, Könige, die drei grossen Propheten u. die zwölf kleinen (in einem Buche); vergl. Baba Batra a. a. O. מִעֲשֵׂה בְּבִיחֹתָם בֶּן זֹנִינִן שֶׁהָיוּ לוֹ שְׁמוֹנֶה נְבִיאִים מְדוּבָקִין כְּאֶחָד עַל פִּי ר' בּוֹתְהוֹס בֶּן זֹנִינִן: Boethes ben Zonin hatte die acht Propheten in einem Volumen.

Neben diesen kanonischen Schriften gab es andere, die ebenfalls in Achtung standen, aber die Dignität der

prophetischen nicht erreichten; es sind diejenigen, welche der jüngere Sirach τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία nennt. Aus der vorexilischen Zeit stammen gewiss Hiob, der auch im Panegyrikus Sirachs (c. 49) erwähnt wird, ferner zwei Psalmensammlungen, eine Davidische und eine levitische oder korachidische, aus denen schon in der Chronik Auszüge gemacht werden, dann der Grundstock der Sprüche und endlich die Klagelieder. Die Entstehung der übrigen Hagiographen gehört aber der nachexilischen Zeit an. Auch diese kamen allmählig zu Ansehen. Dem Hohenpriester wurde in der Versöhnungsnacht aus Hiob, Esra, Chronik und Daniel vorgelesen, um ihn wach zu erhalten; aber da sie nicht als heilige, von Gott inspirirte Schriften galten, wurden sie von Einigen nicht mit Respect behandelt und zuweilen als Decken für Esel gebraucht.

Diese verächtliche Behandlung derjenigen Schriften, welche von dem intelligenten Theil des Volkes, sagen wir, von den Pharisäern, nach ihrem inneren Werthe geschätzt wurden, erregten bei denselben Aergerniss. Es wurde auf ein Mittel Bedacht genommen, sie vor Verunglimpfung und Profanirung zu schützen. Dieser Umstand gab Veranlassung zu einer zweiten Kanonsammlung. Die Zeit dieser Sammlung und die officielle Behörde, welche neuerdings Schriften für heilig erklärt hat, sind bekannt. Hier haben wir es nicht mehr mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit Gewissheit zu thun; wir stehen auf historischem Grund und Boden. Eine Mischnah referirt: „Gewisse Gesetze sind festgestellt worden im Söller des (Eleasar<sup>1</sup>) Sohn Chananja's Sohn Hiskija's Ben-Garon, als (die Weisen) ihn besuchten. Zu der Zeit erlangte die Schule Schammai's die Mehrheit über die Schule Hillels; achtzehn Dinge verboten sie an diesem Tage.“ אלו מהלכות שאמרו בעלית (אלעזר) בן חנניה בן חזקיהו בן גרון כשעלו לבקרנו ונמנו ורבו בית שמאי על בית הלל ושמונה עשר ביום דבר גזרו בו ביום (Trakt. Sabbath C. 1). Die 18 „Dinge“, welche gegen Verkehr mit Heiden gerichtet sind, interessiren uns hier nicht. Aber ausser diesen 18 sind damals noch andere Punkte

1) S. Grätz Geschichte IV <sup>2</sup> S. 497, dass hier der Name Eleasar ausgefallen ist.

zur Sprache gekommen. Unter diesen zählen beide Talmude übereinstimmend auf die prophylaktische Verfügung, dass die Berührung der heiligen Schriften levitisch verunreinigend wirken sollte: . . . אלו פוסלין את התרומה . . . . . הספר והידים . . . . . Ueber die Specialitäten dieser beiden Bestimmungen, dass „Schriften und Hände“ die Priesterhebe verunreinigen, giebt es einen ganzen Traktat, genannt Jadaïm. Aus diesem Traktat erfahren wir etwas Näheres über diese wunderliche Bestimmung, dass heilige Schriften levitisch unrein machen sollen (c. VI, 6): die Sadducäer interpellirten den bedeutendsten Jünger der Hillelitischen Schule, Rabban Jochanan ben Sakkai, über diesen Punkt: „Wir haben uns über Euch, ihr Pharisäer, zu beklagen, dass ihr bestimmt, die heiligen Schriften verunreinigen und die Schriften der Tagesbegebenheiten nicht.“ Darauf Jochanan: „Ist das das Einzige, was ihr gegen die Pharisäer habt? Sie haben doch auch bestimmt, dass die Gebeine eines Esels nicht verunreinigen, während die Gebeine selbst des Hohenpriesters Jochanan (Hyrkan) verunreinigen!“ Darauf entgegneten diese: „Je vorzüglicher ein Wesen ist, desto mehr verunreinigt es, damit man nicht aus den Gebeinen der Eltern ein Geräth mache.“ Da sprach er: „Auch die heiligen Schriften verunreinigen wegen ihres höhern Werthes (damit man sie nicht als Decken für Thiere gebrauche <sup>1)</sup>, während die Schriften der Tagesbegebenheiten, die keinen Vorzug haben, die Hände nicht verunreinigen.“ אף כתבי הקודש לפי חובתן היא טומאתן ספרי <sup>2)</sup> המירס שאינן חביבין אין מטמאין את הידים.

Wir erfahren aus dieser Angabe, was die Pharisäer bewogen hat, diese wunderliche Bestimmung zu treffen, nämlich um die heiligen Schriften vor Profanisirung zu wahren, was sich eigentlich eben so wenig auf die prophetischen Schriften, wie auf den Pentateuch beziehen kann, da diese seit lange als heilig galten. Wir wissen

1) Diesen passenden Zusatz שטיהין לבהמה (כתבי קודש) hat die Tosifta.

2) Ueber die Bedeutung von ספרי המירס vergl. Frankel-Grätz Monatsschrift Jahrg. 1870 S. 139 fg.

auch, von welcher Behörde dieses ausgegangen ist, nämlich von der Schammaitischen und Hillelitischen Schule gemeinschaftlich. Auch die Zeit ist genau abgegrenzt, nämlich kurz vor der Tempelzerstörung, zur Zeit des Racenkampfes zwischen Juden und Heiden in Palästina und Syrien, als die Wogen der Revolution gegen die Römer hochgingen (vergl. Graetz Geschichte das. S. 496 fg.). Daher ging es auf dieser Synode so tumultuarisch zu. Wenn wir nun ferner erfahren, dass eine Controverse zwischen den genannten Schulen stattgefunden hat, ob Kohélet verunreinigenden Contact bildet, so „betrifft es,“ wie Delitzsch auf die Wichtigkeit dieser Stelle aufmerksam machend, bemerkt „nichts Geringeres als die Kanonicität dieses Buches“ (Zeitschrift für luth. Theol. v. Rudelbach und Guericke 1854 S. 282). Mit einem Worte, es handelte sich zur selben Zeit um die Kanonisirung der Hagiographen. Oehlers berührte auch diese Relation (Herzogs Realencyklopäd. VII S. 251. Artikel Kan. d. alt. Test.), aber er hat die Wichtigkeit derselben nicht gewürdigt. Er meint: „Allerdings wurde noch später unter den Schriftgelehrten über die Kanonicität einiger Bücher gestritten, aber so, dass man deutlich sieht, es handle sich nicht um die neue Aufnahme derselben, sondern um die Frage, ob sie im Kanon, dem sie bereits angehörten, verbleiben dürfen.“ So ist aber das Sachverhältniss keinesweges, sondern es handelte sich in erster Reihe darum, welche Schriften zu den *כתבי קדש* gehören sollen, dass auch auf sie die prophylaktische Massregel angewendet werden soll. Zufällig kam auch die Frage über das Buch Ezeziel zur Sprache ob man es noch ferner zur öffentlichen Vorlesung zulassen sollte, da die darin enthaltenen Gesetzesbestimmungen von den Pentateuchischen so sehr differiren, oder ob man es dem öffentlichen Gebrauch entziehen sollte (*יִצָּר*). Aber ihm den Charakter der heiligen Schrift zu entziehen, daran wurde damals nicht gedacht. Zufällig, d. h. nicht im Zusammenhange mit dem Kanonabschluss, wurde damals auch die Fasten-Rolle (*מגילת המנוחה*) oder die Rolle der Gedenktage aufgezeichnet (das.) und, wie es scheint, auch die

Rolle der Hasmonäer-Geschichte (מגילת ביה השמונאי) niedergeschrieben (Halachot Gedolot H. Sopherim).

Es ist also nicht abzuleugnen, dass damals, zur Zeit der Revolution gegen die Römer, um 65 *post*, als die Massregel getroffen wurde, dass sämtliche heilige Schriften prophylaktisch vor Profanirung geschützt werden sollten, der Abschluss des hagiographischen Kanon vorgenommen wurde. Das war demnach der zweite Kanonabschluss, wobei es sich, wie nicht oft genug hervorgehoben werden kann, zunächst um die Hagiographen handelte. Das Motiv war bei diesem Abschluss ganz anders als beim Abschluss des Propheten-Kanon. Bei diesem handelte es sich, welche als prophetisch-inspirierte, Schriften zur öffentlichen Vorlesung zugelassen werden sollten, während zur Zeit der Schulen von Schammaï und Hillel die Frage entstand, welche Schriften vor Verunglimpfung geschützt zu werden verdienen.

Wir können erst jetzt zu unserem Hauptthema kommen. Es ist bereits angedeutet, dass die Zulassung einiger Schriften damals controvers war. Es herrschten aber in noch späterer Zeit auch über diesen Punkt Differenzen, weil über die Verhandlung dieser Synode kein Protokoll geführt werde, und in Folge der aufgeregten Zeit, der eingetretenen Katastrophe der Tempelzerstörung und des Todes vieler Gesetzeslehrer, die Tradition verdunkelt worden war. Als das Sicherste stellt sich heraus, dass es sich damals lediglich um Kohélet handelte, welches die Schammaitische Schule nicht als hagiograph zulassen mochte (Adojot V 3): ר' שמעאל אומר ג' הדרים מקולי ביה שמאי ומתומרי ביה הלל: קהלה אינו מטמא את הדרים וביה הלל אומר מטמא את הדרים. Demnach äusserte die Schammaitische Schule nur gegen Kohélet eine entschiedene Antipathie; um das Hohelied handelte es sich damals nicht. Da nun damals diese Schule die Majorität hatte, so ist wahrscheinlich Kohélet zur Zeit vom Kanon ausgeschlossen geblieben.

Die Kanon-Frage kam aber noch einmal auf die Tagesordnung auf einer späteren Synodal-Versammlung zu Jamnia, nämlich zur Zeit als R. Eleasar b. Asaria zum Patriarchen erwählt d. h. als Gamaliel II seiner Patriarchenwürde ent-

setzt worden war. Damals versammelten sich 72 Gesetzeslehrer, um eine Revision der Gesetze vorzunehmen und dazu tradirende Zeugen zu vernehmen. Der orientirende Passus darüber lautet: אמר שמשון בן יואי מקובל אני מפי ע"ב: זקנים ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבת ששור השירים וקהלה מטמאין את הירוש. Das bedeutet, dass damals endgültig festgestellt wurde, dass Kohélet und das Hohelied die Hände verunreinigen, d. h. hagiograph sind. Dass aber die Frage auch auf dieser Synode in Jamnia Anfangs controvers war und erst durch Majorität in diesem Sinne entschieden wurde, bezeugt ein anderer Passus das. אמר ר' יוחנן בן יושע: בן המיו של ר' עקיבא כדבריו בן יואי בך נחלקו וכך נגמרו. Nach dieser Tradition hat damals über beide Schriften eine Meinungsdivergenz geherrscht, und der Majoritätsbeschluss wäre dahin ausgefallen, dass beide als heilig zu betrachten seien. Wir müssen diesen Punkt näher ins Auge fassen, um einen verwickelten Knäuel zu lösen. Zunächst muss dieses Zeugniß von Ben-Asaï als klassisch angesehen werden, da er jüngerer Zeitgenosse der jammensischen Synode war und mit ihren Mitgliedern verkehrte, während die übrigen Tradenten, die ebenfalls über das Resultat dieser Berathung sich vernehmen liessen, jüngere Personen, Schüler R. Akiba's waren (nämlich R. José, R. Jehuda und R. Meïr). Hält man diese beiden Zeugnisse gegen einander, dass es sich in der Controverse zwischen der Schule Schammaï's und Hillels um Kohélet allein gehandelt, und dass auf der jammensischen Synode über Kohélet und das Hohelied berathen wurde, so folgt ein überraschendes Resultat daraus. Es scheint nämlich, dass erst an die jammensische Synode die Frage über Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Hohenliedes herantrat, von dem früher keine Rede gewesen. Nur durch diese Annahme kann der Knäuel der Controverse abgewickelt werden.

Zur Orientirung ist es noch nöthig, sich die Zeiten, in welchen diese spielt, stets gegenwärtig zu halten. Um 189 *post*, als die Mischnah abschliessend redigirt wurde, stellte der Redakteur Rabbi Jehuda der Patriarch die halachische Bestimmung endgültig fest: das Hohelied und



Fünfter<sup>1)</sup> meint, über die Heiligkeit des H. L. habe nie und nimmer eine Differenz stattgefunden; denn wenn sämtliche Hagiographen heilig sind, so sei dieses Buch allerheiligst; die Differenz habe lediglich Koh. gegolten: אמר ר' עקיבא (יעקב?) חס ושלום שלא נחלק אדם מירשאל על שיר השירים שלא תטמא אז הידים. שאין כל העולם כרו כיום שנתן בו שיר השירים שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשם ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלה. Dieser tritt als Ritter für das H. L. auf, es sei niemals ein leiser Zweifel an der Heiligkeit desselben aufgetaucht. Er wird aber von dem Schwager R. Akiba's vollständig dementirt: dass Ben-Asai's Tradition die einzig richtige sei. Auf der jamnensischen Synode habe sich eine Differenz der Meinung über beide, nicht bloss über K., sondern auch über das H. L. gezeigt, beschlossen sei aber worden: dass beide heilig seien: אמר ר' יוחנן בן ישיע: אמר ר' חמיו של ר' עקיבא כדבריו בן עזאי כך נחלקו וכך גמרו. Legen wir die untereinanderlaufenden Fäden übersichtlich bloss, so ergibt sich daraus: 1) dass in Folge der Bestimmung auf der Synode zu Jerusalem kurz vor der Tempelzerstörung, dass heilige Schriften durch Contact verunreinigen sollen, der Kanon der Hagiographen zur Sprache gekommen ist; 2) dass über die Zulassung Kohélets eine Controverse zwischen den Schulen stattgefunden hat, und dass die Schammaiten, welche damals die Majorität bildeten, dagegen waren; 3) dass diese Frage etwa zwei Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung auf der Synode zu Jamnia, als Streitiges überhaupt festgestellt wurde, noch einmal zur Sprache kam, und da hier die Hilleliten die Majorität bildeten, Kohélet in den Kanon endgültig aufgenommen wurde (nach dem übereinstimmenden Zeugnis Ben-Asai's, Simon b. Jochaï's und des Schwagers von R. Akiba); 4) dass auf derselben Synode die Frage über Zulässigkeit des Hohenliedes zuerst zur Sprache kam und entgültig zu Gunsten desselben entschieden wurde. — Da aber die Hagiographen (mit Aus-

1) Ich habe Monatsschr. 1870 S. 484 aufmerksam gemacht, dass die Lesart עקיבא, die ihm mit seinen Jüngern in Widerspruch setzt, falsch sein müsse, statt יעקב.

nahme von Esther) nicht öffentlich verlesen wurden, und dadurch sich kein letztentscheidender Usus (מנהג) ausbilden konnte, so konnten die Gesetzeslehrer in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in der nachhadrianischen Zeit, noch über den Beschluss der Synode zu Jamnia in betreff dieser beiden Schriften differiren. Erst der Redakteur der Mischnah fixirte das Gesetz (Halacha), dass Beide als heilig anzuerkennen seien. Man kann also sagen, dass der Kanon endgültigst mit der Redaction der Mischnah (189) und durch ihre Autorität abgeschlossen wurde.

Es scheint auch, dass damals auf der Synode zu Jamnia einige Schriften, die früher den כְּבוֹדִים gleich geachtet waren, geradezu ausgeschlossen wurden. Die Mischnah spricht nicht davon, sondern begnügt sich mit dem Resultate, dass Kohélet und das H. L. heilig seien. Die Boraitha oder Tosifta, die öfter die Mischnah ergänzt, theilt mit, was damals hinter den Coullissen vorgegangen ist, dass nämlich das Buch Sirach und andere (hebräische, den Hagiographen ähnliche) Schriften, welche von damals geschrieben worden sind, vom Kanon ausgeschlossen blieben (Tos. Jadaim II): ספרי (1. ספר) בן סירא וכל ספרים שנכתבו מבאן ואילך. אינן מטמאין את הידים. Die gesperrten Wörter מבאן ואילך, welche eine Zeit bestimmen wollen, lassen sie dennoch unbestimmt; sie können eben so gut sich auf die Zeit der Synode von Jerusalem, wie von Jamnia oder auch auf eine noch spätere Zeit beziehen. Der jerusalemische Talmud nennt neben Sirach noch andere Schriften, die in den Kanon keinen Eingang gefunden, aber immerhin privatim gelesen werden dürfen. Die richtige Lesart dieser wichtigen Stelle ist (j. Synhedrin x. p. 28a): ה' עקיבא אימר. אף הקורא בספרים החצונים אין לו חלק לעולם הבא כגון ספרי המינים. אבל ספר בן סירא וספר בן לענא (1) וספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מבאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת. Die Stelle will sagen, dass obwohl R. Akiba denjenigen den Antheil an der zukünftigen Welt abgesprochen, welche exoterische Schriften (ספרים

1) Im Midrasch zu Kohélet (vergl. o. Einl. S. 148 Anmerk.) steht dafür בן תנאי.

(ההציונים) lesen, so seien darunter nur Schriften der Minäer (der Judenchristen) zu verstehen, aber Sirach, die Schrift des Ben-Laanah, die Tagebücher (ספרי המירס) und alle Schriften die damals und später geschrieben wurden, dürfe man lesen, so gut wie man Briefe liest. Von einer „Rolle des hasmonäischen Hauses“ ist ebenfalls in dieser Zeit die Rede (o. S. 162), wahrscheinlich identisch mit dem hebräischen I. Makkabäerbuche. Alle diese Schriften sind zum Kanon nicht zugelassen worden, sei es zur Zeit der Schammaï-Hillelitischen Synode oder der jamnensischen. Sirach ist gewissermassen Unrecht geschehen, dass es nicht aufgenommen wurde; denn es stand in einem halbkanonischen Ansehen (vergl. Delitzsch zur Geschichte der neuheb. Poesie 20 fg.). Warum ist es dennoch ausgeschlossen worden? Der Nachtrag zu Kohélet (oder Schluss zu den Hagiographen) giebt Antwort darauf: „viel Bücher zu machen ist kein Ende, und viel lesen ist Ermüdung des Leibes“. Es sollte nicht zu viel, selbst religiös belehrende Schriften geben. „Mehr als diese (die als heilig anerkannt wurden) hüte dich.“ Wer hat den Kanon festgestellt? die Weisen und Synhedristen (הסבדים, בעלי אסופיה); vergl. Einl. S. 48 fg. Dieser Nachtrag, wahrscheinlich von der Versammlung der 72 Gesetzeslehrer oder Weisen in Jamnia zur Zeit des Patriarchenwechsels oder von Einzelnen hinzugefügt, giebt uns Aufschluss über die Motive, welche die Kanonsammler bei der Auswahl geleitet haben. Sie wollten nicht zu viel Schriften empfehlen, oder richtiger sie wollten der Lese- wuth steuern: וּלְהִיבֵן הַרְבֵּה יְגִיעָה בָּשָׂר. Nur das Allernothwendigste wurde in den Kanon aufgenommen, und zwar solche Hagiographen, welche den Stempel des Alterthums trugen. Man hat also damals das Hohelied und Kohélet so gut wie die Sprüche für Salomonische Schriften angesehen. Hiob war wirklich alt; der Psalter galt als davidisch oder levitisch aus der vorexilischen Zeit, Ruth noch älter; die Klagelieder von Jeremia; Esther, Chronik nebst Esra und Nehemia, und Daniel aus der Zeit des Exils oder unmittelbar darauf. Dieser Kanonabschluss ist also nicht in die Zeit Nehemia's oder der grossen Versammlung oder

der Perserherrschaft zu setzen, sondern fast fünf Jahrhunderte später, in die Zeit Gamaliels II, seines Gegen-Patriarchen Eleasar b. Asarja oder zur Zeit Domitians. Krochmals Annahme, dass der Nachtrag zu Kohélet, obwohl zum Kanon-Abschluss der Hagiographen gehörig, doch von der grossen Versammlung hinzugefügt worden sei, ist demnach zu berichtigen. Er passt um so weniger dahin, als damals schwerlich so viele Bücher geschrieben wurden, dass davor gewarnt werden musste, und als Daniel, ohne allen Zweifel erst nach dieser Zeit verfasst, doch aufgenommen wurde.

Ich muss aber einer geharnischten Widerlegung entgegenreten, die meiner Annahme durch den sogenannten Kanon des Josephus (contra Apionem I, 8) entgegengesetzt werden könnte. Aus dieser Angabe wird nämlich gefolgert, dass schon Josephus Kohélet und das Hohelied als kanonisch betrachtet haben müsse und zwar zur Zeit, als er die Apologie *contra Apionem* geschrieben hat. Allein die Folgerung, die man daraus gezogen hat, erkenne ich nicht als richtig an. Josephus sagt: es gebe 22 heilige Bücher, davon 5 Bücher Mose's, dann wieder eine Abtheilung von 13 und eine andere von vier Büchern. Unter diese Dreizehn wird gewöhnlich auch Hiob gezählt; so blieben allerdings für die vier hymnisch-ethischen nur der Psalter und die drei Salomonischen Schriften übrig. Allein diese Annahme ist entschieden falsch. Die Abtheilung der 13 charakterisirt Josephus ganz genau, als historische. „Die nach Mose lebenden Propheten haben das zu ihrer Zeit Geschehene in dreizehn Büchern niedergeschrieben“: τὰ κατ' αὐτὸς πραχθέντα συνέγραψαν. Darin kann Hiob unmöglich miteinbegriffen sein; denn das Buch enthält nichts Historisches. Ferner wird in der Regel angenommen, dass allemal Ruth zu Richter, und Klagenlieder zu Jeremia gehörten. Auch das ist zu bestreiten. Denn sie gehörten früher keinesweges zu dem Propheten-Kanon (vergl. o. S. 158). Auch passt auf die Klagenlieder keinesweges die obige Bezeichnung als historischen Inhaltes. Wir müssen also entschieden von der Aufzählung der 13 Bücher Hiob abziehen und dafür Ruth setzen, das eben historisch ist.

Hiob dagegen müssen wir in der von Josephus bezeichneten Klasse von 4 Büchern unterbringen, welche Hymnen an Gott (*ὕμνος εἰς τὸν Θεόν*) und Vorschriften fürs Leben (*ὑποθήκας τῆ βίης*) enthalten, und dazu noch die Sprüche hinzufügen. Das Hohelied gehört gewiss nicht dazu, da es weder Vorschriften fürs Leben, noch Hymnen an Gott zum Inhalte hat. Dieses Buch müssen wir also entschieden aus Josephus Kanon ausschliessen. Allenfalls könnte Kohélet dazu gerechnet werden, aber nicht mit Nothwendigkeit. Es kann sein, dass er unter Hymnen auch die Klagelieder Jeremiä verstanden hat, wie denn *ῥυμος* auch hin und wieder diese Bedeutung hat. Oder da es zwei Bücher Psalmen gegeben hat, so könnte Josephus diese nebst Hiob und Sprüchen zur dritten Abtheilung gerechnet haben. Kurz aus Josephus Kanon-Aufzählung ist nur das Eine zu entnehmen, dass er das Hohelied nicht für kanonisch gehalten hat, und dass sein Verzeichniss viel zu unbestimmt lautet, als dass man stichhaltige Folgerungen daraus in Bezug auf Koh. ziehen könnte.

Ich hoffe den Leser überzeugt zu haben, dass von Seiten des Kanon keine Einwendung gegen die äusserste Jugend von Kohélet gemacht werden kann, da derselbe erst zu Ende des ersten christl. Jahrhunderts oder noch später zum endgültigen Abschlusse gelangte, und gerade zur Zeit der ersten hagiographischen Sammlung hat dieses Buch keinen Platz darin gefunden. — Für die Jugend desselben wird gewöhnlich auch angeführt, dass im neuen Testamente kein Vers aus demselben citirt wird. Dieser Umstand beweist aber gar nichts. Der ganze Inhalt von Kohélet mit seinem derben Realismus sticht zu sehr gegen die Mystik des Urchristenthums ab, als dass die Verfasser der Evangelien und Episteln hätten Gebrauch von Kohélets Versen machen können. Auch würde das Stillschweigen der neutestamentlichen Schriften über Kohélet zu viel beweisen. Denn die meisten derselben bis auf einige paulinische Briefe sind zur Zeit verfasst worden, als bereits von Kohélet die Rede war. Die Gleichgültigkeit der apostolischen Väter und der ersten Kirchenväter gegen dasselbe beweist

auch nur, dass in der Kirche wie in der Synagoge eine Art Antipathie gegen dasselbe geherrscht hat.

Der letzte Grund dieser Antipathie, die sich zuerst bei den Mitgliedern der Schammaïtischen Schule gezeigt hat, ist noch nicht allseitig untersucht worden. Diese Schule selbst hat ihre Abneigung gegen die Zulassung Kohélet's nicht motivirt. Erst Spätere haben sich darüber ausgesprochen. Ein Zeitgenosse des Mischnah-Redakteurs, Simon b. Manassja, meinte, desswegen sollte Kohélet nicht als heilig angesehen werden, weil der Inhalt nicht ein Produkt der göttlichen Inspiration, sondern der subjektiven Weisheit Salomo's sei: ר' שמעון בן מנסיא אומר קהלת אינו מטמא את ה' שמעון בן מנסיא אומר קהלת אינו מטמא את ה' חרדים שאינו אלא מחכמתו של שלמה (Tosifta Jadaim a. a. O. Trakt. Megilla a. a. O.). Allein dieses Motiv kann nicht die Schammaïtische Schule bei Ausschliessung desselben geleitet haben; denn mit Recht wurde dem Urheber dieser Ansicht entgegengehalten, dass dann auch die Sprüche ausgeschlossen werden müssten: אמרו לו חכמים וכו' לא כתב אלא זו (das.). Consequenter dachte Theodorus von Mopsueste (st. 429), welcher aus demselben Grunde auch die Sprüche nicht für echt kanonisch angesehen wissen wollte. *Salomonem proverbialia sua et Ecclesiasten ex sua saltem persona ad aliorum utilitatem composuisse, non ex prophetiae accepta gratia, sed saltem prudentia humana.* Die Angabe, man habe Kohélet desswegen perhorrescirt, weil es ketzerische Sätze, welche der Thora widersprächen, enthalte, stammt erst aus dem dritten Jahrhundert und ist ihrer ganzen Haltung nach so ungeschichtlich, dass nicht viel darauf zu geben ist. Die Notiz findet sich mit geringen Varianten in *Pesikta di Rabbi Kahana VIII* (ed. Buber p. 68a; *Pesikta Rabbati c. XVIII*, Midrasch zu Koh. zu Vs. I, 3. Midr. zu Leviticus c. XXVIII, stark verändert babl. Traktat Sabbath p. 30 b). Die richtige Lesart derselben ist: ר' שמואל בר יצחק אמר. בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, לפי שמצאו בו דברים שהם מצד מינות. אמרו כל חכמתו של שלמה כך, שאמר שמת בחור בילדותו? משה אמר ולא חזרו אחריו לבבכם ואחריו עיניכם. ושלמה אמר ותלך בדרך לבך ובמראת עיניך. . . . כיון שאמר „כי על כל אלה וביאך האלהים במשפט“ : אמרו ופח

אמר שלמה. Eine ähnliche, aber doch anders lautende Nachricht theilt Hieronymus mit, dass Kohélet wegen ketzerischer Ansichten verworfen werden sollte (Comment. zu K. Ende): *Ajunt Hebraei . . . et hic liber obliterandus videretur, eo quod vanas asserat Dei creaturas, et totam putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem . . . . quod . . . quasi ἀνακεφαλαιώσει . . . . dixerit, finem sermonum: ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.* In den citirten agadischen Schriften wird noch ein drittes Motiv für die Absicht, Kohélet zu verwerfen, angegeben, weil darin angegeben sei, jede Bemühung sei eitel, auch die mit dem Studium des Gesetzes (בַּעֲמֵלָה שֶׁל חֵרוּדָה). Ein viertes Motiv giebt ein Gesetzeslehrer im Talmud (das.) an, weil Kohélet sich selbst in manchen Aussprüchen widersprochen. Aus dieser Verschiedenheit der Motivirung geht schon ohne weiteres hervor, dass wir es hier nicht mit einer historischen Tradition zu thun haben, sondern mit einem vagen Hin- u. Herrathen, was wohl der Grund gewesen sein mag, dass K. nicht allgemein beliebt war. Die Angabe, K. hätte aus dem Kanon ausgeschieden werden sollen, d. h. nachdem er bereits aufgenommen war — בקשו חכמים לגנוז ספר קהלה — ist auch historisch nicht genau. Um die Historicität dieser Angabe so recht zu verdächtigen, heisst es im Talmud Sabbath a. a. O.: Auch die „Sprüche“ hätten ausgeschieden werden sollen, weil Verse derselben einander widersprechen. ואם משלי בקשו לגנוז מפני שדבריו סותרין זה את זה משלי niemals kanonisch beanstandet worden. Und wie vage ist nicht der Ausdruck: „die Weisen“ haben K. dem öffentlichen Gebrauch entziehen oder apokryphisch machen wollen! (בקשו חכמים לגנוז). Welche Weisen? Und zu welcher Zeit? Soll sich das auf die Schule Schammaï's beziehen? Aber diese hat doch nie Koh. als kanonisch anerkannt! Auch passt hier der Schluss: „Salomo hat doch vortrefflich gesprochen“ (יפה אמר שלמה) durchaus nicht. Ich halte alle diese Stellen für homiletische Redewendungen, die keinen Anspruch auf historische Treue machen, und nur den einen Zweck ver-

folgen, die Zuhörer zu belehren und zu unterhalten. Die aus dem Hintergrunde von mehreren Jahrhunderten wie ein Echo herüberklingende Thatsache, dass Kohélet einst angefochten worden ist, legte der eine Agadist auf die eine, der andere auf eine andere Weise aus, um die von ihm beabsichtigte Pointe herauszubringen. Historische Bedeutung haben diese agadischen Relationen durchaus nicht. Wir sind also im Dunkel, aus welchem Grunde die Schammaïtische Schule Kohélet beanstandet hat. Wir sind allerdings nur auf Vermuthungen angewiesen. Entweder hat sie Kohélet nicht als Salomonisch gehalten, oder, was wahrscheinlicher ist, sie hat sich bei den gegen sie selbst gerichteten Pointen unbehaglich gefühlt. Der Vers: „Sei nicht zu fromm“ klingt unverkennbar wie ein scharfer Tadel gegen den Schammaïtischen Rigorismus und die religiöse Uebertreibung. Auch manche andere Verse sind gegen den religiösen Uebereifer gerichtet. Eine Schrift mit solchem Inhalte mochten die Schammaïten gescheut haben, als heilig anzuerkennen und gewissermassen als Waffe gegen sich zuzulassen.

Zum Schlusse sei noch einem Einwande begegnet. Wenn der Abschluss des hagiographischen Kanon zur Zeit der Revolution gegen die Römer zuerst zur Sprache gekommen (um 65 *post*), und Kohélet zu Herodes' Zeit, gegen Ende seines Lebens, verfasst worden sein soll, so lägen kaum 80 Jahre zwischen beiden Momenten, und in dieser kurzen Zeit sollte der junge Ursprung desselben vergessen gewesen sein? So dürfte Mancher bedächtig fragen. Allein wenn man die Fülle von aufregenden und erschütternden Begebenheiten bedenkt, welche in diesen 80 Jahren vorgefallen sind und die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, so wird man es nicht unbegreiflich finden, wie der Ursprung eines Buches vergessen sein konnte. Innerhalb dieser Zeit fielen gleich nach Herodes' Tod Aufstände auf allen Punkten Judäa's vor: das Gemetzel in Jerusalem am Rüsttag des Passah, der verheerende Zug des Quintilius Varus durch Judäa (*πόλεμος Ούόρου*), die Einführung des erbitternden Census und die Hetzerei der Zeloten, die Entsetzung des

Fürsten Archelaos und die Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz mit der Anmassung, sogar die Hohenpriester zu ernennen und Eingriffe in das Heiligthum zu machen, die Procuratoren-Wirthschaft, Pontius Pilatus' und Caligula's Versuche, Bilder in den Tempel zu bringen; dann nach der kurzen Regierung Agrippa's I. die Tyrannei der Procuratoren, der Creaturen Claudius' und Nero's, der Meuchelmord der Sikarier, die Wirrnisse durch falsche Messiasse und besonders das unerträgliche Wüthen des Gessius Florus, das zum Aufstand reizte. Alle diese Vorgänge konnten wohl ein Buch dem Gedächtnisse entrücken, das ohne Geräusch in die Welt gesetzt worden war.

## II. Die griechische Uebersetzung des Kohélet.

Wenn meine Annahme, dass K. ein literarisches Produkt der Herodianischen Regierungszeit ist, beifällig aufgenommen werden soll, so muss ich noch einem zweiten Widerspruche begegnen, der dagegen erhoben werden könnte. Das Buch ist, wie sämmtliche kanonische und apokryphische Bücher, ins Griechische übersetzt. Die Uebersetzung der kanonischen Schriften, so wird allgemein angenommen, erfolgte, wenn auch nicht gleichzeitig mit der des Pentateuchs, doch nicht gar zu lange nachher. „Aus der Vorrede zu Jesus Sirach können wir ersehen, dass damals (gegen 130 *ante*) ausser dem Pentateuch auch die Nebiim und Ketubim übersetzt waren — wenigstens ist es wahrscheinlich, dass sie damals schon sämmtlich übersetzt waren.“ So urtheilt Bleek (Einl. S. 701). Demgemäss müsste Koh. schon zur Zeit des jüngern Sirach bestanden haben, da es davon schon eine griechische Uebersetzung gegeben haben soll. Indessen ist diese von einem isagogischen Handbuch in's andere wandernde Ansicht nichts weniger als ausgemacht. Abgesehen davon, dass auf die Angabe des Prologs von Sirach dem jüngern wenig zu bauen ist.

(vergl. o. S. 152), so lässt sich sonnenklar nachweisen, dass gerade die griechische Uebersetzung von Koh. erst in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts *post* angefertigt worden sein kann.

Bleek bemerkt: „die Uebersetzung des K. schliesst sich besonders genau an den hebr. Text an, zum Theil mit übertriebener Wörtlichkeit, welche in C. VII, 29 bis zur Unverständlichkeit geht. In diesem Verse wird nämlich das Wort אֱתָהּ אֲנִי durch *σὺν τὸν ἄνθρωπον* wiedergegeben.“ Aber bei eingehender Untersuchung hätte man finden können, dass der Uebersetzer durchweg das Accusativ-Zeichen אֲנִי durch *σὺν* übersetzt. Eben so ist אֲנִי אֲנִי XII, 9 übersetzt; II, 17. וְשָׂאֲרֵי אֲנִי הַחַיִּים = *σὺν τῆν ζωῆν*; III, 17. אֲנִי הַצְדִּיק וְאֵת הַרְשֵׁעַ יוֹשֵׁעַ = *σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆϊ*; VII, 26: אֲנִי הָאִשָּׁה = *σὺν τῆν γυναῖκα*; VIII, 8 אֲנִי הַרְחֵל לֵבָא = *τοῦ κωλύσαι σὺν τὸ πνεῦμα*; das. 15: אֲנִי הַשְׂמֵחָה = *σὺν τῆν εὐφροσύνην*, das. 17 u. XII, 14 אֲנִי הַמְשֵׁשׁ = *σὺν τὸ ποίημα*; XI, 7 אֲנִי הַשֶּׁשׁ = *σὺν τὸν ἥλιον*. Einmal ist *σὺν* mit dem Genitiv construirt, oder eigentlich *σὺν* einfach hingestellt, weil das Verbum den G. regiert IX, 15: אֲנִי אֲנִי זָכָר *ἐμνήσθη σὺν τοῦ ἀνδρός*. VII, 14 אֲנִי אֲנִי *σὺν τέτρω* ist wohl ein Fehler eines geschulten Griechen statt *σὺν τῆτο*. — V. 6 ist auffallend אֲנִי הַלְלוּם יְרָא wiedergegeben durch *σὺ τὸν θεὸν φοβοῦ*; dafür haben die Codd. Alex. u. Ephr. Syr. *σὺν*. — Ebenso hat Cod. Complutens. II, 12 אֲנִי אֲנִי = *σὺν τὰ ὅσα*. — Das oft in Kohélet wiederkehrende אֲנִי אֲנִי ist durch *σύμπασι* wiedergegeben, variirend nach Zahl, Geschlecht und Casus, wahrscheinlich eine von Spätern eingeführte Zusammenziehung von *σὺν πᾶσι*. In 21 Fällen kommt אֲנִי ohne *σὺν* vor. Es wäre sonderbar, dass der Uebersetzer inconsequent verfahren sein soll. Da er zweimal אֲנִי הַמְשֵׁשׁ *σὺν τ. ποίημα* übersetzt, warum nicht auch III, 11; XI, 5 und VII, 13? Noch mehr, in IX, 15 setzte er überflüssig und störend *σὺν*, und in demselben Verse ist אֲנִי הַשֶּׁשׁ ohne *σὺν* übersetzt. Man muss daher annehmen, dass er in seinem Texte das אֲנִי nicht so oft hatte, namentlich vor Substantiven mit Suffixen, oder dass das *σὺν* von Copisten übersehen und ausgelassen wurde. Der griechische Text hat manchmal אֲנִי אֲנִי, wo im Hebräischen אֲנִי fehlt: III, 11.

כלל אַ σύμπαντα τὸν αἰῶνα; IV, 2 וְכֵן אַ, σύμπαντας τὸς  
 τεθνηκότες.

Ich habe diesen Punkt geflissentlich in's Einzelne und bis zur Wortklauberei getrieben, weil das pleonastische und scheinbar sinnlose *σὺν* uns den Uebersetzer oder wenigstens die Zeit der Uebersetzung von Koh. offenbaren kann. Ganz neu ist uns dieser Pleonasmus keinesweges. Wir wissen aus Origenes' Hexapla und Hieronymus' Angaben, dass Aquila diese Eigenheit consequent verfolgte. Am treffendsten beschreibt der Letztere die Aquiläische Uebersetzungsweise (ad Pammachium de optimo genere interpretandi): *Aquila proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed et etymologias verborum transferre conatus est . . . quod Hebraei non solum habent ἄρθρα et πρόαρθρα, ille κακοζήλως et syllabas interpretetur et litteras, dicatque, σὺν τὸν ἑβραϊκὸν καὶ σὺν τῆν γῆν, quod graeca et latina lingua non recipit.*

Ich habe in meiner Geschichte d. Juden (B. IV<sup>2</sup> S. 437) zuerst das Motiv dieser Aquiläischen Manier angegeben, dass Methode darin liegt, und dass sie dabei dem Akibaïschen Interpretationssystem treu folgt. Akiba hat bekanntlich gerade auf das Accusativ-Wörtchen אַ viel Gewicht gelegt und es überall als Amplification des damit verbundenen Substantivbegriffes betrachtet. ר' עקיבא היה דורש כל ארץ שבתורה לרבוב (vergl. Grätz Geschichte das. S. 428). Nicht bloss in denjenigen Versen, welche Gesetzesbestimmungen (halachische), sondern auch in solchen, welche historische, prophetische und anderweitige (agadische) Partieen enthalten, hat R. Akiba das Wörtchen אַ als „mit“ und „noch dazu“ (*σὺν*) gedeutet; vergl. Midrasch zu Genesis Anfang (II p. 4b), wo gerade das אַ השמים וְאֵת הָאָרֶץ gedeutet wird, dass Gott zugleich mit dem Himmel Sonne, Mond und Gestirne und zugleich mit der Erde Bäume, Gräser und das Paradies geschaffen habe. אַת הַשָּׁמַיִם לְרִבּוּת הַמָּה וּלְבִנּוֹת הַמַּלְאוֹת. וְאֵת הָאָרֶץ לְרִבּוּת אֵילָנוֹת וְדִשְׁאִים וְגַן עֵדֶן (das. c. 22 p. 25b) das Wörtchen אַ im Verse Genesis 4, 1. קִנְיַתִּי אִישׁ אֶת הָאֵם, dass nämlich das Elternpaar zugleich mit

Gott das Kind schaffe.<sup>1)</sup> Akiba hat demnach die Accusativ-Partikel **אֵת** in der Gesamtbibel als „mit“ gefasst und demnach zu deuten gesucht. — Nun verkehrte Aquila mit Akiba (jerus. Traktat Kidduschin I p. 59): הרגם עקילם הגר הרגם עקילם הגר הרגם עקילם הגר עקרבא לפני ר' עקרבא Hieronymus in Jesaiam III, 14: *Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumant*. Von ihm hat Aquila diese Interpretationsweise angenommen und daher, um die Wichtigkeit des Wörtchens **אֵת** nicht verschwinden zu lassen, es überall durch *σὺν* wiedergegeben.

Noch muss hinzugefügt werden, dass Akiba mit dieser exorbitanten Deutung des **אֵת** ganz allein stand. Sein älterer Zeitgenosse oder Lehrer (Nahum aus Gimso oder Nehemia aus Emmaus) hatte wohl, wie tradirt wird, diese Deutungsmethode eingeführt, aber sie wieder aufgegeben, weil er sie nicht auf den Vers **אֵת ה' אלהיך תירא** angewendet wissen mochte, weil eine solche Deutung gerade damals, als *υἱὸς τῷ*

1) In dieser und anderen Stellen fehlt ein Passus, welcher den Gegensatz zwischen Akiba und seinem Antagonisten Ismael, welcher gerade die Deutung des **אֵת** verworfen hat, scharf markiren soll. Der Eingang lautet hier und in c. 53 p. 60 l. : **א' ישמעאל שאל את ר' עקיבא : בשביל ששמעת נהום איש נמוך ב"ב שנה (שד"ש) . . . אתך יתכן רבינו חזקוני את ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבא : ברא ה' שמים etc. nothwendig, damit man nicht „Himmel u. Erde“ als Subj. ansehe: **אֵת ה' שמים**. Zu Gen. 4, 1. u. 21, 20 bemerkt er, wenn der Gottesname ungeschieden neben dem Substantiv stünde, so klänge es hart: **אֵת ה' שמים**, ebenso **אֵת ה' שמים**, **אֵת ה' שמים**. Darauf entgegnet Akiba, dass es eine oberflächliche Deutung wäre: **שָׁמַיִם אֵת הַשָּׁמַיִם לְרֵשׁ**; es müsse vielmehr tiefer gefasst werden, **אֵת הַשָּׁמַיִם לְבֵית הַמָּה וְכוּ'**. Zu Genesis 4, 1: **אֵת ה' שמים**. Nur auf diese Weise sind diese Stellen verständlich, dass Ismael **אֵת** für einfach, Akiba dagegen pleonastisch und deutungsfähig gehalten hat.**

θεῖν als ὁμοῖσιος angesehen wurde, verfänglich schien. Wie es scheint, hat dieser Vorgänger diese Interpretation auch nur auf die pentateuchisch-gesetzlichen Partieen angewendet. R. Akiba dagegen, der selbst vor der Deutung des Verses ה' א' א' nicht zurückschreckte, dehnte sie auf die ganze Bibel aus: היה דורש כל אתר. Ismael war ein entschiedener Gegner des Akibaïschen Interpretationssystems und bekämpfte besonders die Deutung des א'. So kann die Uebersetzung des א' durch σὺν nur mit Anlehnung an Akiba geschehen sein. Um wieder auf die griech. Uebersetzung von Kohélet zurückzukommen, so ist es nach dem Vorangegangenen unzweifelhaft, dass der Interpret nur ein Jünger Akiba's gewesen sein oder in Akiba's Blüthezeit übersetzt haben kann (um 120-135 post).

Freilich entsteht dadurch eine neue Schwierigkeit. Zunächst müsste man annehmen, dass der griechische Uebersetzer von Koh., dessen Produkt den LXX einverleibt wurde, Aquila gewesen ist, von dem wir wissen, dass er das א' durch σὺν wiedergegeben hat. Allein Origenes kannte und benutzte eine andere griechische Uebersetzung zu Koh. von Aquila, die er in der Hexapla angebracht hat, und von der wir noch Fragmente in Montfaucon's und anderen Sammlungen der hexaplarischen Ueberreste und in Middeldorpf's Codex-Syriaco-hexaplaris besitzen. Hat es demnach eine selbstständige griechische Uebersetzung des Aquila zu Koh. gegeben, so kann die in der LXX enthaltene Uebersetzung nicht von Aquila stammen. Man müsste also annehmen, dass es neben Aquila noch einen andern griechischen Uebersetzer gegeben habe, der ein Zeitgenosse Akiba's gewesen sei und dessen Interpretationssystem adoptirt habe. Aber diese Annahme kann nicht befriedigen. Es hat allerdings, wie aus vielen Notizen bekannt ist, neben LXX, Aquila, Theodotion, Symmachos und den Urhebern der Quinta, Sexta und Septima noch andere griechische Uebersetzer gegeben. Allein wenn es neben Aquila einen zeitgenössischen Uebersetzer gegeben haben sollte, der dieselbe Uebersetzungsmethode befolgt

hätte, so wäre sein Name dem Talmud und Origenes nicht unbekannt geblieben.

Indessen ist diese Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Es ist bekannt, dass Aquila eine zwiefache Uebersetzung der Bibel angelegt hat. Die zweite war viel genauer, als die erste, d. h. sie schloss sich enger an den hebräischen Text an, sie war wörtlicher. Hieronymus in Ezechielem: *Aquilae vero secunda editio, quam Hebraei κατ' ἀκριβείαν nominant, transtulit, etc.* Die Aquiläische Uebersetzung also, welche, wie sie Hieronymus charakterisirt, *syllabas interpretetur et literas*, war später angelegt. Daraus folgt, dass die Aquiläische Uebersetzung, welche *σὺν* für *אֵל* setzt, eben die jüngere war; die ältere war nicht so sklavisch-wörtlich. — Auch im jerusalemischen Talmud ist eine Andeutung vorhanden, dass Aquila zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Interpretationssystemen die Schrift übersetzt hat. Neben der Nachricht (o. S. 176), dass Akylas vor Akiba (d. h. in seinem Sinne) übersetzt hat, findet sich eine andere, dass er vor den älteren Gesetzeslehrern Elieser ben Hyrkanos und Josua übersetzt habe, wofür sie ihn gelobt haben: *הרגום עקילס הגר* *התורה לפניו ה' אליעזר ולפניו ה' יהושע וקלסו אותו* (Trakt. Megilla I p. 72c oben). Im babyl. Talmud Trakt. Megilla p. 3a ist noch deutlicher angegeben, dass die Aquiläische Uebersetzung durch Eingebung Elieser's und Josua's entstanden sei: *הרגום של תורה (אונקלוס הגר אמרו מפני ה' אליעזר וה' יהושע* Diese beiden Gesetzeslehrer fungirten um 90—120 *post*, Akiba dagegen um 120—135. Da Elieser überhaupt ein Gegner von Schrift-Deutungen war und Josua mindestens die Partikel *אֵל* nicht gedeutet hat, so kann man als entschieden annehmen, dass die Aquiläische Uebersetzung, welche unter ihren Augen und durch ihre Inspiration entstanden ist, die *editio prima*, noch nicht die Wiedergabe des *אֵל* durch *σὺν* enthalten hat. Nach ihrem Tode muss Aquila die Bekanntschaft Akiba's gemacht haben, als dieser

1) Es braucht nicht bewiesen zu werden, dass *עקילס* nur eine Variante von *עקילס* ist.

die erste Autorität Judäas geworden war und auch bei den auswärtigen Gemeinden in Achtung stand. Da nun Akiba ein ganz neues Deutungssystem eingeführt hatte, so hat sich, wie es scheint, Aquila davon bestimmen lassen, seine erste Uebersetzung als nicht ganz richtig zu verwerfen und eine *secunda editio* anzulegen, welche den Charakter *κατ' ἀκριβείαν* an sich trug, d. h. unter Anderm auch das *σὺν* enthielt. Da aber die *prima editio* bereits seit einer Reihe von Jahren in Circulation war, so konnte sie von der zweiten, genaueren nicht verdrängt werden. Noch zu Hieronymus' Zeit Ende des IV. und Anf. des V. Jahrh. scheinen noch beide Uebersetzungen neben einander bestanden zu haben.

Es hat also ohne Zweifel auch von Koh. zweierlei Uebersetzungen des Aquila gegeben, und zwar die ungenaue *prima editio* aus der Zeit Eliesers und Josua's und die *secunda editio κατ' ἀκριβείαν* aus der Zeit Akiba's. Die Septuagintal-Uebersetzung von Kohélet, welche *σὺν* für *π* wiedergibt, kann demnach die *secunda editio* sein. Wie der Septuagintal-Kanon die Uebersetzung Theodotion's (der erst um 160 blühte) zu Daniel aufgenommen hat, so kann er auch die Aquiläische Uebersetzung zu Kohélet aufgenommen haben. Enthält er doch auch die Uebersetzung von Judith und Tobit, die höchst wahrscheinlich erst im zweiten Jahrh. entstanden und noch später übersetzt sind. Die Uebersetzung dagegen, welche den Namen Aquila's trägt, und von der wir nur hexaplarische Fragmente haben, kann aus der *prima* oder *secunda editio* ausgezogen sein. Auf jeden Fall ist es unwiderleglich, dass Kohélet nicht vor dem zweiten Jahrhundert ins Griechische übersetzt worden ist, was ein Beweis mehr für die Jugend dieses Buches ist.

### III. Gräcismen in Kohélet.

Als der Kanonicus Zirkel zuerst darauf gekommen war, dass sich in Kohélet der Einfluss griechischer Sprach-elemente zeigt, gerieth er in eine Freude, welche der Entdecker einer neuen Welt empfindet. „Mit der Entdeckung,

dass Gräcismen im Prediger vorkommen, dass folglich die Erscheinung desselben in die späteste Zeit der jüdischen Staatsverfassung herabsinke, schloss sich mir auf einmal ein neuer Horizont auf“ (Untersuchungen über K. Vorrede XV). Es erhob sich aber sofort ein so entschiedener Widerspruch gegen diese Entdeckung, wie gegen ein exegetisches Luftschloss, dass sich spätere Forscher scheuten, diesen Punkt auch nur in Betracht zu ziehen. E. Chr. Schmidt verfasste zur Entgegnung ein ganzes Buch. Eichhorn, durch seine Bibliothek der biblischen Literatur damals Tonangeber auf dem Gebiete der Exegese, führte eine Reihe von Argumenten dagegen auf (in einer Recension 1792 IV, 904 fg.), und hiermit war die Entdeckung wie vergraben oder wurde in den isagogischen Handbüchern nur noch als Curiosität aufgeführt. Und doch sprechen einige von Zirkel geltend gemachte Beispiele so entschieden für Gräcismen, dass selbst sein Hauptgegner Schmidt nicht umhin konnte, ihm ein Zugeständniss zu machen. Wenn er wie andere Gegner auch das Wort  $\text{מִגְרָעִים}$  nicht als griechisch  $\varphi\theta\acute{\epsilon}\gamma\mu\alpha$  anerkennen mochte, so musste er doch einräumen, dass das Beiwort  $\text{רַב־}$  in K. durchaus dem griechischen  $\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$  entspricht (Schmidt S. 281).

Zum Theil hatte Zirkel selbst Schuld daran, dass seine Entdeckung keine Gnade gefunden hat. Er hat zu viel beweisen wollen. Alle schwierigen Wörter und Wendungen in K. — und deren giebt es nicht wenige — die er durch hebräische Parallelen und Analogieen nicht erklären konnte, versuchte er auf hellenischem Wege zu lösen. Er ging gar nicht auf die Untersuchungen ein, ob die dem Griechischen scheinbar entsprechenden Wörter im Neu-Hebräischen überhaupt Eingang gefunden, so zu sagen Bürgerrecht erlangt haben, sondern begnügte sich mit einem scheinbaren griechischen Analogon. Daher sind von den von ihm angeführten Beispielen nur wenige stichhaltig. Aber auch diese genügen, die Thatsache zu fixiren, dass die Sprache in K. von Gräcismen beherrscht ist.

Um diesen Punkt zum Abschluss zu bringen, werde ich die von Zirkel beigebrachten unbeweisbaren und zweifelhaften

Beispiele kurz anführen und dann meinerseits neue Momente hinzufügen. — Was auch von verschiedenen Seiten dagegen geltend gemacht wurde, das Wort זִרְקֵל, das Zirkel als das griechische *φθέγμα* erkannt hat, ist durchaus griechischen Ursprungs. Es ist bisher nicht gelungen, den persischen Ursprung desselben befriedigend zu ermitteln. Das Wort kommt in Syrischer, Chaldäischer und in der talmudischen Literatur zu häufig vor, als dass an dessen Bedeutung gezweifelt werden könnte. Sämmtliche Nüancen dieses Wortes lassen sich ungezwungen auf das Griechische zurückführen. Daher kann man das Argument nicht abweisen, dass sämmtliche biblische Schriften, in denen das Wort זִרְקֵל vorkommt (Esra d. h. Chronik, Daniel, Esther), der griechischen Zeit angehören. — Das zweite schlagende Beispiel ist יָשָׁה, das sich durchaus nur durch *καλός* erklären lässt. Zirkel hat nicht einmal die ganze Beweiskraft ausgebeutet, welche darin liegt. Der Vers הָיָה אִשֶׁר רָאִתָּה הַיּוֹם בְּיָמֵי אֲשֶׁר יָשָׁה (V, 17) erscheint schleppend, wenn man dabei nicht an *καλὸν κάγαθόν* denkt. Das Wort יָשָׁה für „gut u. richtig“ hat sich in der neuhebr. Literatur vollständig eingebürgert. — Schlagend ist auch die von Zirkel gemachte Parallelisirung des Verbuns יָרַח in Kohelet mit *σκέπτεσθαι*, „kundschaften und forschen“ (zu S. 159). Auch seine Erklärung von בָּרַח בָּרַח (VII, 14) durch *εὐημερία* „Glück“ empfiehlt sich als richtig. Endlich spräche auch noch für einen Gräcismus כִּי זֶה כָּל הָאָדָם = *τὸτο παντὸς ἀνθρώπου* scil. *πράγμα*, wenn diese Construction nicht im Nachtrag stünde, der unzweifelhaft aus späterer Zeit stammt, und wenn nicht die Peschito eine andere Leseart dafür hätte (s. Comment. S. 43). Aber die Gräcismen זִרְקֵל, יָשָׁה, פָּהַגַּם und allenfalls auch יָרַח כִּי זֶה kann nur der exegetische Eigensinn leugnen.

Die übrigen von Zirkel gesammelten Beispiele von Gräcismen sind entweder unrichtig oder gezwungen oder nicht schlagend. 1) וּלְעִשָׂה בָּיִת (III, 12) erklärt Z. durch *εὖ πράττειν*; allein der Zusammenhang erfordert וּלְרִאֵתָה בָּיִת (s. Glossar ראָה). — 2) וַיַּעֲשֶׂה כַּצֵּל (VI, 12) parallelisirt er mit *διάγειν* im Sinne von „zubringen“; es ist aber un-

nöthig. — 3) הִלַּךְ הַשָּׁנָה (IV, 15) = δεύτερος τῶ βασιλέως; man braucht aber dazu nicht die griechische Analogie. 4) משל בנסילים (IX, 17) analogisirt Z. mit πρώτος (πρωτεύειν) ἐν τοῖς ἄφροσι, ist aber für den Sinn unnöthig. 5) ולאחז בסכליה (II, 3) durch καταλαβεῖν zu erklären ist überflüssig, da das Wort auch im Hebräischen diese Bedeutung hat. Eben so wenig braucht 6) אהב כסה φιλόργυρος oder 7) ארך רוח, ארך רוח, ארך רוח ὑψηλόφρων oder μακρόθυμος nachgebildet zu sein, oder das Verbum שלל κυριεύειν. 9) בלא bedeutet auch im Hebräischen „sich sättigen“ und braucht nicht dem griechischen πληροῦσθαι zu entsprechen. 10) מצא kann figürlich auch vom geistigen Finden gebraucht sein, unabhängig von εὐρίσκειν. 11) אל כל ההרים durch τίς συζήσει πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις zu erklären, ist gezwungen. 12) הַלֵּךְ-יִפֶּשׁ mit ὄρημη τῆς ψυχῆς ist nicht richtig, eben so wie 13) בברך ἐν τῇ συνειδώσει σου. 14) Ueberraschend ist Zirkels Parallelisirung des schwierigen Verses (V. 19): בלבו בשמחה מענה האלהים μετὰ θεὸς ἀμείβεται (αὐτὸν) εὐφροσύνη τῆς καρδίας. Allein im Verbum ἀμείβεσθαι liegt zugleich der Begriff von „erwidern und vergelten“, nicht aber im Verbum גָּמַל. Ausserdem kommt die Bedeutung „vergelt“ bei diesem Verbum nicht einmal in der neuhebräischen Literatur vor, und das ist immer bedenklich.

Zirkel hat aber einige Gräcismen in Koh. übersehen, die noch entschiedenere Beweiskraft haben. אדם wird (VII, 28—29) geradezu als „Mann“ im Gegensatz zum Weibe gebraucht, was nur dem griechischen ἄνθρωπος analog sein kann. — ראה wird öfter in der Bedeutung „wissen, erfahren“ = ידע gebraucht. Dieser Sprachgebrauch kann nur durch das griechische ἰδεῖν und εἰδέναι entstanden sein, und er hat sich auch im Neuhebräischen, wie יפה für „gut“ erhalten. — הלה oder הלי bedeutet nur im Kohélet ein geistiges Uebel, wie das griechische νόσος. — נילד רש (IV. 14) kann nur die Bedeutung „werden“ haben, die es auch in der Mischnah-Literatur hat, wie (Abot II, 9) הנילד אה הנילד „der das „Werdende“ voraussieht“; (Nedarim IX.) פתחהו בנילד „man leitet ein (durch Fragen auf) das Werdende.“ Solches kann nur durch die Vertrautheit mit dem griechischen Sprachgebrauche

entstanden sein und zwar von der Verwandtschaft von *γεννάω* und *γίγνομαι*. — Die Phrase *תחת השמש*, „unter der Sonne“, in der Bedeutung: „hier auf Erden“, kommt nur in K. und in sonst keinem anderen biblischen Buche vor, und zwar hier mehr als 20 mal. Diese Phrase kann nur dem griechischen Sprachgebrauche *ὑπὸ ἡλίῳ*, entlehnt sein. — Das äusserst räthselhafte Wort *שֵׁדָה וְשֵׁדָה* (II, 2) kann nur Sänfte oder Tragstuhl bedeuten<sup>1)</sup>. Das Wort kommt in diesem Sinne häufig in der Mischnah vor, häufiger als das hebräische *כסא* (Trakt. Jom Tob. 25b) *אין יוצאין בכסא*, und auch häufiger als das ebenfalls dem Lat. entlehnte *lectica* in der Form *גלגדקא* (das.) *זקן אחר . . היה יוצא בגלגדקא*. Nun kann *שֵׁדָה* nur das lateinische *sedes* sein, das ins Griechische in der Form *σέδα* oder *σέδας* übergang. Hier haben wir entschieden ein gräco-latinisches Wort im Kohelet. Die Entlehnung aus dem lateinischen Sprachgebrauche scheint auch in dem Worte *בלאה* (XI, 5) kenntlich zu sein. Im Sinne, „schwangere Frau“, kommt es auch in der Mischnah-Sprache vor: *יצאה בלאה* (Jebamot XVI, 1; Nidda p. 29 b), „sie ging in schwangerem Zustande fort“; nur im Lat. ist *plena* in diesem Sinne gebraucht. Endlich lässt sich der Vers *שלח לחמך על פני המים* nur durch die griechische Phraseologie *σπείρειν εἰς τὸ ὕδωρ* oder *ἐν τῷ ὕδατι* erklären (vergl. Comment. S. 127).

Ist damit unerschütterlich das Vorhandensein von Gräcismen im Kohélet erwiesen und damit auch seine Entstehung in der Zeit, als in Judäa und Jerusalem griechische Elemente in die Sprache eingedrungen waren, so lässt sich aus einigen angeführten Beispielen die Zeit noch mehr einschränken. Denn der griechische Einfluss auf die Sprache in Judäa begann schon in der ersten Zeit der Diadochen um 300 *ante* und pflanzte sich fort bis zur Zeit

1) In Palästina hat man *שֵׁדָה* stets durch „Sänfte“ erklärt. (Bab. Tr. Gittin p. 68<sup>a</sup>). *שֵׁדָה וְשֵׁדָה: הכא תנינמי שידא ושדתין במערבא שדחא* (d. h. Hier (in Babylonien) übersetzt man das Wort durch: männliche und weibliche Dämonen, in Palästina dagegen durch: Sänfte; vergl. jerus. Tr. Taanit p. 69<sup>a</sup>: *ב' שדחא של כסותא דני בשיתין*; in Sichin gab es 80 Sänften aus Metall.

der Mischnah-Redaktion und noch weiter hinab. Der jerusalemische Talmud und die Midrasch-Literatur ist voll von Gräcismen, welche sich sogar neben gleichbedeutenden hebräischen Wörtern behauptet haben. Die griechischen Sprachelemente in Koh. würden also nur im Allgemeinen beweisen, dass das Buch nicht vor der graeco-macedonischen Zeit entstanden ist. Allein es kommen, genau genommen, auch Latinismen vor. Ist שדה = *σέδα*, *sedes* = *sella*, so zeigt sich darin zugleich lateinischer Spracheinfluss, eben so wie in dem Worte מלאה = *plena*, schwangere Frau. Achten wir auf dieses Moment, so wird sich auch Manches im Koh. aus dem römischen Leben erklären lassen. Der Vers (VII, 19) החכמה תנו לחכם מעשרה שלישים אשר היו בעיר „die Weisheit hilft dem Weisen mehr, als zehn Stadtbeamte, welche in der Stadt waren“, weist wahrscheinlich auf das Decurionat hin (vergl. Comment. S. 96). In den römischen Municipien und Colonien bestand bekanntlich der städtische Senat aus einem Decemvirat oder den Decuriones, ursprünglich ein Collegium von zehn Männern, später wurde die Zahl gleichgültig. Dass im jüdisch-religiösen Leben zehn Männer (עשרה, בנין) die Gemeinde im Kleinen bildet (שדה), stammt wahrscheinlich aus dem römischen Municipal-Decurionat. Der Verfasser von Kohélet gab dieses Wort sehr deutlich durch עשרה שלישים wieder. Er kannte demnach recht gut diese Municipal-Einrichtung, ja er scheint sich über die Zopfweisheit dieser Stadträtthe lustig zu machen (vergl. Comment. S. 118). Ist dem so, so können wir Kohélets Abfassungszeit in die römische Epoche versetzen, und da so Vieles in demselben auf Herodes hinweist, so hat diese Annahme auch von einer andern Seite eine feste Stütze.

---

## Glossar.

In Kohélet kommen mehrere Wörter vor, die sich in der althebr. Literatur nicht finden, nenne man sie Aramäis- men oder Neuhebräis- men. Andere Wörter haben hier eine eigenthümliche Bedeutung <sup>erlangt</sup>. Da die hebr. Lexica gerade in diesem Punkte vage sind, weil ihnen der neu- hebräische Sprachkreis nicht vollständig erschlossen war, oder weil sie Kohélet's Sprachweise nicht gründlich erkannt haben, so halte ich es für nöthig, einen Ueberblick über diese Spracherscheinungen zu geben, die Etymologie der- selben zu entwickeln und die Bedeutung durch anderwei- tige Analogien festzustellen.

1. קַפְּרִיָּה Kapperfrucht, männliche Ruthe. In Ko- hélet kommt es nur einmal vor, aber sehr oft in der talm. Liter. vergl. Aruch s. v. צִלְהָ. Es ist sehr viel über dieses Wort geschrieben worden; vergl. ausser den Comment. zu Koh., Gesenius Thesaurus s. v. und Winer, biblisches Real- wörterbuch Art. Kappern. Das einzige Richtige bietet die Vergleichung mit dem arabischen *عتر*, das zugleich *capparis*, *penis erectus* und *hasta* bedeutet. Die Benennung kommt wohl davon her, dass die längliche Frucht der *capparis spinosa et aegyptiaca* dem membrum ähnlich ist, ein langer Stil und an der Spitze eine olivenförmige Schote gleich der glans. Die Ansicht Gesenius', dass die Identification davon herkommen soll, weil die Kapper auch *ad venerem* reize, hat Winer gründlich widerlegt.

Etymologisch kann das Wort auch nicht von אבה stammen, weil dieses Verbum nicht „wünschen“, sondern „zustimmen, einwilligen“ bedeutet. Es scheint vielmehr mit אביון zusammenzuhängen. Auf der Aehnlichkeit der Kapperfrucht mit dem *membrum* beruht vielleicht die Bezeichnung im Talmud (babyl. Jom Tob. p. 25 b): כלב; ישראל באומות; ג' עזים הן. תרגול בעופות. ויש אומרים אף עז בבהמה דקה ויש אומרים אף צלה באילנות: „Drei sind frech . . . Einige sagen auch die Kapper unter den Bäumen“, von dem Umstande nämlich dass sie eine Art *membrum* sichtbarlich ausstreckt.

2. אלו, wenn, eine problematische Bedingungspartikel wie das hebräische לו in aramäischer Form mit vorgesetztem א. Das W. kommt nur in Esther VII, 7 und Kohélet VI, 6 und IV, 10. ואילו vor, häufig im Talmud. Der letzt angeführte Vers wird zwar allgemein als zusammengesetzt aus ואי לו „weh ihm“ genommen, diese Erklärung ist aber unpassend.

3. בטל, feiern, müssig sein. Obwohl ein echt semitisches W., kommt es doch hebr. nur in K., Esther und in der Mischnah-Lit. vor.

4. בן s. בן.

5. בן חורים, ein Freigeborner, ein oft im Neuhebr. gebrauchtes Wort; fem. בת חורים, eine Freigeborne.

6. גיץן Grube, ein echt hebr. Wort (nur in K.). Bekanntlich haben die Wörter, welche im hebr. mit צ lauten, im Aram. ג. Idiomgerecht lautet daher das W. im Syrischen u. גומעה u. גומעה und mit elidirtem Guttural גומא, im Chald. גומא. Nichts destoweniger kommt auch im Syr. die hebr. Form גומצא vor. Der Begriff „graben, scharren“ liegt auch im Verb. יגמא ארץ (Hiob 39, 24) mit abgeschwächtem Guttural gleich יגמע.

על דברת s. דברת.

7. הבל, Dunst, Hauch, vergänglich, nichtig, thöricht, übel.

Das tiefere Verständniss von K. hängt von der richtigen Auffassung der Begriffe ab, welche in diesem W. enthalten sind. Es kommt im Arab. nicht vor. Die Grundbedeutung ist auch nur aus dem Neuhebr. kenntlich, wo es

als warme Exhalation vorkommt, die vom Körper oder aus dem Munde ausströmt. Am besten giebt es der Grundbedeutung nach Aquila wieder: ἀτμός ἀτμίδων. In Prov. 21, 6. הבל נדף liegt vielleicht noch diese Bedeutung zu Grunde: „verwehter Dunst“. In so fern ist הבל noch viel flüchtiger, wesensloser und vergänglicher als רוח, mit dem es poetisch identificirt wird (Jes. 57, 13). Auch mit dem flüchtigen Schatten wird es parallelisirt (ψ. 144, 4). Die nächste metaphorische Bedeutung des W. als adj. oder adv. ist daher „vergänglich, nichtig.“ (Prov. 31, 30): שקר. ההק והבל היישי. Auch die Bedeutung „nutzlos, vergeblich“ hat es (Jes. 30, 7): ונצטרם הבל ורוק ישרוי; auch Zach. 10, 2. Auch „täuschend, unzuverlässig“ bedeutet es (parallel mit בוזב, שקר, ושיא (ψ. 62, 10) הבל בני אדם. In K. kommen alle diese Bedeutungen d. W. vor, aber es hat noch einige andere. Am meisten erscheint es in der Bed. „wesenlos, vergeblich, unbeständig, vergänglich, nichtig“ und ist dann mit רעותה רוח zusammengestellt. So z. B. ימי הבל VII, 15; ימי הבל IX, 9. In so fern die Unbeständigkeit der Lebensgüter beklagenswerth ist, hat es in K. auch die Bedeutung „übel, Uebelstand,“ identisch mit רעה oder ענין רע. Knobel hat zwar ebenfalls auf diese Bed. hingewiesen (S. 112), aber sie nicht überall lucid gemacht: (II, 21.): גם זה הבל ורעה רבה IV, 8; VI, 2, VIII, 10; 14.

Auch die Bedeutung „Thorheit“ hat es (V. 6, 9. VI, 11) יש דברים הרבה מרבים הבל (VII, 6 vergl. o. S. 91 fg.). Diese Bedeutungen erschöpfen wohl die darin liegenden Begriffe. Ueber VI, 4 בא בהבל vergl. Comment. S. 89 und XI, 8 כל שבא הבל o. S. 130.

8. הִקָּךְ in Verbindung mit נפש „Schwinden des Leibes, Kasteiung“. Das Verbum hat auch die Bedeutung schwinden, wie אזל. Im Niphal entschieden: ψ. 109, 23. כצל כנצרו. אבל רשעים הקך Hosea 6, 4; 13, 3. נהלכתו. Hiob 14, 20 ותקפתו לנצח ויהקך; auch das. 16, 6.

9. זמן Zeit kommt nur in nachexilischen Schriften vor, Nehemia, Esther, Daniel.

10. הִיךְ, ausgenommen welches nur in K. II, 25 als Partikal gebraucht wird, (O. παρ᾽εἰς) kann nur dem Ara-

mäischen בר nachgebildet sein, welches „Feld, Strasse, draussen, ausserhalb und ausser, ausgenommen“ bedeutet. Im Neuhebr. der Mischnah kommt es häufig in diesem Sinne als Partikel vor, mit ׀ oder ׀ construiert: חוץ מן היין (Berachot VI, 1) „ausgenommen den Wein“: חוץ מן הקטנה שבקטנות (Kidduschin III, 10): ausgenommen die allerjüngste.

11. חֶבֶר Freund IV, 10. Im Althebr. bedeutet das W. lediglich Genosse, Anhänger; im Neuhebr. steht es für חֶבֶר; eben so H. L. 1, 7; 8, 13.

12. חֶפֶץ Sache, Wohlgefallen. Obwohl der Uebergang von „Wohlgefallen haben, wünschen, wollen“ zum Begriffe „Sache“ in den übrigen semitischen Sprachen nachgewiesen ist: arab. شئى wollen, شئى Sache, Syrisch צבא — צבא, und obwohl im Neuhebr. die Bedeutung חֶפֶץ für „Sache“ unwiderleglich ist, so giebt es doch noch eigensinnige Erkl., welche es für Koh. leugnen. Hier kommt das W. in dieser Bedeutung viermal vor. III, 1, 17; V, 7; VIII, 6. Indessen hat sich diese Bedeutung doch erst im Exil ausgebildet, wahrscheinlich nach Analogie des Aramäischen, eigentlich „etwas Wünschenswerthes, eine angenehme Sache.“ In den vor-exilischen Schriften hat es noch nicht diese Bedeutung, auch nicht Hiob 21, 21; 22, 3. In Deuterocesaja taucht diese Bedeutung zuerst auf 48, 14; 53, 10; 58, 3; 13; dann in Einleitung zu Spr. 3, 15; 8, 11. In Ps. 111, 2 חֶפֶץ לְבַל הַפְצִיחָם „sehenswerth für alle ihre . . .“ ist die Bedeutung zweifelhaft. — Indessen hat das Wort auch in K. die alte Bedeutung in einigen Versen. — חֶפֶץ bedeutet auch „nützlich“ כִּלִּי אֵין חֶפֶץ בוֹ. Daher דְּבַרֵי חֶפֶץ, nützliche, zweckmässige Worte, Spruchsentenzen XII. 10.

13. חֶשְׁבֹן Klugheit, List in dieser Form und Bedeutung nur K. VII, 25, 27; IX, 10 plur. חֶשְׁבוֹתַי, auch II Chr. 26, 15. Im Mischnah-Idiom bedeutet es Rechnung und scheint wie λογισμός auch die Bedeutung „Ueberlegung, Klugheit“ angenommen zu haben.

14. יִרְחֵק, Nutzen, Gewinn. Dieses nur in K. und zwar 9 mal vorkommende W. lässt sich nicht gut aus der Bedeutung der Wurzel im klassischen Hebr. ableiten. Hier

bedeutet es nämlich in der Form קָרָר lediglich „Ueberbleibsel, Hinterlassenschaft“ und „Ueberschuss“ allenfalls auch „Vorzug.“ Dagegen in K. bedeutet יִתְרוֹן meistens „Gewinn, Nutzen“ wie im Syr. יִתְרוֹנָא. Selbst in II, 13. יִתְרוֹן וְיִתְרוֹן לְחַכְמָה und יִתְרוֹן בֵּן הַחֶשֶׁד liegt der Begriff von Nutzen, Nützlichkeit zu Grunde. Den Begriff Vorzug giebt K. durch כִּוְדָר (III, 19) wieder. Die Septuaginta oder Aquila (s. o. S. 179) übersetzten es in vager Buchstäblichkeit durch περίσσεια, obwohl das griechische W. gar nicht dieselbe Bedeutung hat. Dagegen giebt es die Peschito gut durch יִתְרוֹנָא wieder selbst in II, 13: יִתְרוֹנָא וְיִתְרוֹנָא בְּחַכְמָתָא יִתְרוֹן בֵּן סַלְמֵתָא. In V, 10 וְיִתְרוֹן לְבַעֲלִיהָ muss man יִתְרוֹן לְבַעֲלֵהָ lesen, auch in VII, 11. וְיִתְרוֹן לְדָרִי הַשְּׁמֶשׁ, wo die O περίσσεια haben, also auch יִתְרוֹן. Selbst in VI, 8 יִתְרוֹן בֵּן הַחֶשֶׁד lesen O u. Syr. יִתְרוֹן: ὅτι περίσσεια τῆς σοφῆς. משׁל דאר׳ ויהינא-לחכמיא.

15. קָרָר lange vorher, längst. Nur in K. öfter, so wie im Neuhebr. Im Syrischen nicht in dieser Bedeutung. In II, 16 ist noch die substantivische Basis kenntlich. Es stammt ohne Zweifel von כָּבִיר gross, mächtig, und ist nach Analogie des Griechischen μακρόν von μακρός gebildet, auch von der Zeit gebraucht, „lange, längst und vorher.“

16. בָּקֵר so, solchergestalt. Nur in K. VIII, 10 und Esther 4, 16. Es ist etwas stärker als בֶּן und ist wie die neuhebräischen Partikeln gebildet mit präfixalem ב, so בֶּן von בָּן = בנה, und ebenso im Aramäischen באדקן — אדקן.

17. כָּשֶׁר tauglich, meistens in Koh. als verb. XI, 6, X, 10 (?) Esther 5, 5; und als Nomen כְּשֶׁרִית, Anstrengung II, 21, IV, 4; dagegen V. 10 וְיִתְרוֹן לְבַעֲלִיהָ muss wohl in יִתְרוֹן emendirt werden. Die hergebrachte Ableitung כָּשֶׁר = יִשְׂרָאֵל befriedigt keinesweges, auch lautlich verwandelt sich nicht י in כ; wenn auch קָשֶׁשׁ u. קָשֶׁשׁ vorkommt, so scheint das י eher eine Abschwächung des k-Lautes zu sein. Die ausgeprägten Bedeutungen, die der Stamm im Syrischen, im Chaldäischen und im Neuhebräischen hat, lassen sich unmöglich an die Grundbedeutung „gerade und recht sein“ anlehnen. Gehen wir vom Neuhebräischen aus. In dieser

Literatur wird כשר dem פסול entgegengesetzt. Das Letztere bedeutet im Althebr. u. Syrischen „Steine behauen“, im Neuhebr. u. Chaldäischen wird es auch auf andere Objekte übertragen, Pflanzen beschneiden. Der werthlose Abgang heisst כסולה; übertragen: „untauglich machen, Münzen ausser Cours setzen“, מטבע שפסלוהו מלכות (s. Levy chald. Lexicon II. s. v.). Das entgegengesetzte Wort muss also ursprünglich und sinnlich eine entgegengesetzte Bedeutung haben. Nun bedeutet כשר pl. כשרי Balken oder Bretter, die bereits behauen und zum Bau tauglich gemacht sind. (Traktat Baba Kama p. 96<sup>a</sup>.): טובה ויפרינהו כשרי: Holzstücke, die man zu Balken gemacht hat. כי כשרי לצלם, wie Bretter zu Holzbildern. Im Syrischen כשרי *trabes ita ordinatae, ut per eas lux transeat*. In der syrischen Version wird חרצים einmal wiedergegeben mit כשריך fleissig, arbeitsam (Spr. 10, 4); גבורה durch כשרותה (Koh. 10, 17), die Verba הצלה und השביל öfter durch כשר. Die Grundbedeutung des Verbum scheint demnach zu sein: Balken, Bohlen machen, zum Bau vorbereiten, tauglich machen. Davon hat im Neuhebr. das Hifil הכשר die allgemeine Bedeutung: ein Werk vorbereiten; מכשרתן „die Mittel, etwas zu bereiten“, auch die Bedeutung „veranlassen“ ist darin involvirt (Baba Kama I 2) כל שחבתי בשמירתי השמירתי את נוקי את „den Schäden jedes Dinges habe ich veranlasst, dessen Obhut mir obliegt“ (und ich sie vernachlässigt habe). Als Substant. bedeutet es auch „Tauglichkeit“: שרת הקשר und כשר „tauglich, passend“ (Esther), „zum Genusse tauglich.“ — Da eine gewisse Kraftanstrengung und Emsigkeit dazu gehört, die rauhen Stämme zu glatt gehauenen Balken zu machen, so bedeutet כשר arbeitsam und כשרותה, Kraft, Stärke. — In K. IV, 4 כשרין bedeutet es gewiss „Anstrengung“; und so giebt es auch Symmachos ziemlich gut wieder durch *γοργότης*, Heftigkeit, Lebhaftigkeit; folglich muss es auch an der ersten Stelle so genommen werden. LXX geben es beidemale vage durch *ἀνδρεία* wieder. Das Verbum geben die griechischen Verss. ungenau wieder, Aq. durch *εὐθρατεύειν* (und wahrscheinlich auch Sym.), LXX durch *στοιχεῖν*. כשרי bedeutet wohl: „welches tauglich, tüchtig sein wird.“ In ירחיק הכשר הכמה

kann man nicht einmal mit aller Bestimmtheit sagen, ob es ein Verb. oder Adj. ist. Der Punktation nach sieht es wie ein Verbum aus; aber die griechischen Versionen und die Peschito geben es als Adj. wieder, LXX Genit. ἀνδρίου (?), Sym. γοργενυσόμενος. P. בשׂירא, als wenn sie הַקָּשִׁירי gelesen hätten.

18. ליה begleiten. Dieses W., welches im Althebr. lediglich bedeutet: „sich anschliessen, schmiegen, Client sein“, und davon „sich vom Patron Geld borgen“, hat in K. VIII, 15 והיא ילונו die Bedeutung „begleiten“, wie im Syr. und Neuhebr.: הלוייה המת, „dem Todten das Geleite geben.“ Auf diese Bedeutung, welche die Jugend verräth, hat Ant. Theod. Hartmann in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1829. Th. I aufmerksam gemacht. Sollte es dem griechischen ἀκολυθῆν nachgebildet sein, das auch „geleiten“ bedeutet?

19. לעמה כל עמה, entsprechend, gerade so, wie. VII, 14; V, 15. Die Grundbedeutung von עָמָה ist „Gesellschaft“ (von עָם) und „Gleichheit“, und mit ל verbunden לעמה zu einer Partikel umgebildet: „entsprechend, ganz gleich“ (Chronik I, 25, 8), auch „in gleicher Linie, gerade vor.“ Die neuhebräische Sprache liebt es, vor Adjectiven und Partikeln ein כ voranzusetzen, von מדימה „vorgestellt“ כמדומה; von סבור, סבור „in der Meinung“ כסבור, von אפי = פני gebildet לפי = לאפי vor, davon die Form כלפי. Auch כנגד. Daher die Form כל עמה. Es ist daher als ein einziges Wort anzusehen.

20. במהך statt במהך, Geld s. Comment. S. 85.

21. במסכן arm, unglücklich, kommt nur in Koh. 4 mal vor. Denn das Wort מַסְכָּנָה Deuter. 8, 9 wird von Lexikographen u. Erkl. irrthümlich von dieser W. abgeleitet; es ist vielmehr identisch mit מַסְכָּנָה „Vorrath, Speicher.“ Noch ist es nicht gelöst, ob מסכן semitisch ist; es kommt allerdings auch im Arab. u. Aramäischen vor, aber eben so in allen romanischen Sprachen und im Persischen. Ist mesquino den Romanen aus dem Oriente zugekommen oder umgekehrt?

22. מתינה VII, 7 Geduld. Es ist bereits in Comment. (S. 93) angegeben, dass der Midrasch gelesen hat מתינה und

zwar ausdrücklich — und mit der nöthigen Erklärung auf Mose bezogen: ויאבד את לב מהנה מחונה כחוב אלו היה משה מתוך . . . ולא סבל היה נצל אלא שחקירו והקפירו אותו. Dieses W. kommt auch im Chald. und Syrischen in der Bedeutung מתוך geduldig, als Verb. המתן geduldig warten; sy. אתמתן „zaudern, spät kommen.“ מהינא *tolerans*.

23. נגד gegen, wider (im feindlichen Sinne). Diese Bedeutung haben die Lexikographen übergangen. Daher haben sie IV, 12 u. VI, 8 nicht verstanden. Im Neuhebr. hat es entschieden diese Bedeutung, z. B. בטלים הרבה יש לך בטלים הרבה (Abot 4, 10). In diesem Idiome nehmen Partikeln und adverbiale Adjective das mildernde כ an (cf. כלעמה); daher נגד statt כנגד; diesen Umstand hat Gesenius bei der Erläuterung der Präp. נגד übersehen (Thes. II 847 a).

24. נִיבַל Niphal יִסֵּבֵן sich gefährden X, 9. So geben es sämtliche Versionen wieder. Diese Bedeutung des W. haben die Lexikogr. und Ausll. nicht recht unterbringen können. Im Neuhebr. heisst סכנה Gefahr, öfters in der Mischnah-Literatur. Auch ausser Koh. kommt das Wort in dieser Bedeutung vor: *ψ.* 139, 3. כל דרכי הסכנתה ist parallel zum ersten Hemistich; ארחי ורשעי זריתי „meinen Weg und mein Lager hast du eingeengt und alle meine Wege gefährdet.“ So geben es auch die aramäischen Verss. wieder. Targ. אסכנתה; Pes. עכבת. Auch Num. 22, 30 ההסכן הסכנתה ist in diesem Sinne zu verstehen: „habe ich mich je in Gefahr begeben?“ Die Grundbedeutung d. W. ist allerdings nicht zu ermitteln.

25. עָדָה, עָדָה, noch, neuhebr. für עָדָה IV, 2, 3.

26. עַל דְּבַר wegen (weil), neuhebr. Form für עַל דְּבַר sowohl mit St. constr. wie mit אשר, Koh. III, 18; VII, 14, VIII, 2. wie Daniel 2, 30; 4, 14 (עַל für עַד). *ψ.* 110, 4 muss nothwendiger Weise ebenso genommen werden entweder als poetische Form für דְּבַר oder als gleich למעני, meinetwegen. Falsch ist jedenfalls die griechische und syrische Version *κατὰ τάξιν* בדמותה (*κατὰ τὴν ὁμοιότητα*) wie der Verf. des Hebräerbriefes es übersetzt 7, 15).

27. עִלְמוּ (oder vielleicht עִלְמוּ) Unwissenheit, Unkunde. Nur diesen Sinn kann der schwierige Vs. III, 11

haben: גם את העלם נתן בלבם. Ein Talmudlehrer hat diese Bedeutung richtig erkannt: אמר ר' אחווה ברין דר' זירא: הקלם. „Es ist ihnen verborgen, unbekannt geblieben der geheimnissvolle Gottesname“ (Midrasch Koh. z. St.). Auch das Targum übersetzt das Wort durch כסי, verbergen. אוק ית שמא כסי מנהון . . . ואוק יום מרתא כסי מנהון. Es stammt vom Verb. עלם, Niph. עלם, Hiph. העלם. Sämmtliche andere Erklärungen passen nicht zu diesem Verse: „die Welt hat er ins Herz gegeben.“ (Vulgata, Luther, Umbreit, Ewald und Andere); „Den Weltsinn, Liebe zur Welt“ (Mendelssohn, Gesenius, Knobel); „Weltweisheit, Verstand,“ etwa gleich dem Arab. علم *scientia* (Garb, Spohn, Hitzig); „Ewigkeit“ (viele Ausl. zuletzt auch Zöckler). — Wenn übrigens Zöckler behauptet, dass in der Bibel das W. עלם niemals die Bed. „Welt“ habe, so irrt er. Ps. 89, 3 עלם יבנה הכר יבנה kann nur bedeuten, „die Welt ist durch Liebe erbaut, geschaffen“ — Parall. שמים חכין אמונהך; vielleicht auch Ps. 66, 6. משל בגבורתי עלם, „der mit seiner Macht die Welt beherrscht.“ Nur in Koh. in unserem Vs. passt diese Bedeutung eben so wenig wie die übrigen, weil der darauf folgende Causalsatz unverständlich bliebe.

28. ענין Geschäft, Angelegenheit, dah. Thätigkeit, Geschäftigkeit. Dieses W., das ausser in unserem Buche (8 mal) sonst in der Bibel nicht vorkommt, ist von den Lexicographen und Exegeten vollständig verkannt worden. Es stammt zunächst keinesweges von der Wurzel עני, wovon Hiphil ענה und Piel ענה, welches dem arabischen عنى entspricht, vielmehr hat es mit dem arabischen عنى Verwandtschaft, I mit ب construirt *occurrere*, entgegenkommen, II *laudare, canere carmen*. Die Concordanzen und Lexica haben irrthümlich die zwei verschiedenen Stämme und ihre Derivata unter einander geworfen. עני bedeutet ursprünglich „entgegenkommen, antworten“, wozu immer zwei gehören; dann „einen Wettgesang anstimmen“, und allgemein „singen, besingen“, ein „Lied anstimmen, loben, preisen.“ Das Subst. ענין hat eine ganze Reihe von Bedeutungen durchgemacht, ehe es die des einfachen Geschäfts angenommen hat. Im Syr. bedeutet

ענינא noch *confabulatio, sermo, responsum*, etwa = dem hebr. בְּעִנְיָהּ. Im Neuhebräischen der Mischnah-Sprache bedeutet ענין „der Gegenstand der Unterredung, der Debatte im Lehrhause, das vorliegende Thema“, eigentlich „das untereinander Besprochene“. In der Tosifta Synhedrin c. VII kommt ein ganzer Passus vor über die Debatten im Lehrhause oder die Berathung in einem legislatorischen Körper, eine Art Geschäftsordnung: השיאל בענין והשואל שלא בענין צריך שיאמר שלא בענין שאלתו, דברו ר' מאיר ותכמים אומרים אין צריך, שכל התורה ענין אחד ענין ושאינו ענין נזקקין לענין „Wirft Jemand eine Frage auf, die zur Debatte, zur Sache gehört, und ein Anderer etwas, was nicht dazu gehört, so erwiedert man dem, der zur Sache gefragt; der andere muss bemerken, ich habe ein fremdes Thema berührt, so die Ansicht R. Meïr's. Die übrigen Weisen dagegen nehmen an: die ganze Thora (sämtliche Gesetze des Pentateuches) sei ein einziges Thema. Indessen lässt man sich nur auf den Gegenstand der Berathung ein.“ In der Mischnah Abot v. 7 heisst es: ein Verständiger pflegt nur das zur Sache Gehörige zu fragen: חכם . . . שיאל בענין. — Ferner heisst ענין das „Thema, der Textinhalt eines pentateuchischen Gesetzes“, „der Context“. Die zwölfte Interpretationsregel R. Ismael's lautet: דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו „Eine Bestimmung, die man aus dem Contexte ableiten kann.“ In demselben Sinne lautet die 9. und 10. Regel R. Ismael's שלא בענינו und ענין אחר שהוא בענינו, d. h. Text- oder Themagemäss und nicht -gemäss. ענין bedeutet auch noch sinn- gemässe Beziehung. Die merkwürdige 20. Regel unter den 32 Interpretationsregeln des R. Eleasar, Sohnes des R. José Galili, lautet: מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו. Wenn ein Wort in der Schrift vorkommt, welches im betreffenden Context keinen passenden Sinn giebt, aber es hat in Verbindung mit einem anderen einen Sinn. — Ebenso kommt häufig im Talmud vor אם ענין אינו לזה תנייהו אם ענין אינו לאחר. Wenn der Sinn hier nicht passt, übertrage ihn auf ein Anderes. ענין ist durch den häufigen Gebrauch fast zu einer Partikel herabgedrückt: „so wie es

heisst in der Schrift“, d. h. gemäss dem Schrifttexte. Alle diese Bedeutungen lassen sich lediglich auf die Grundbedeutung *כנה*, *confabulari* zurückführen, aber keinesweges auf die von *laborem impendere*. —

Uebertragen von Wort auf Sache bedeutet *ענין* in der talmudischen Literatur das vorliegende Geschäft, sehr häufig *ענין באורי עסקין* (cfr. Gittin p. 18 a), „sie sind mit derselben Sache, demselben Geschäft beschäftigt.“ Und in diesem Sinne wird es in K. gebraucht. Das Verbum *לענין*, das zweimal dabei vorkommt, muss in demselben Sinne als Denominativ genommen werden, es sei denn, dass man sich entschliesst *לענין* Niphal zu vokalisieren. Jedenfalls giebt Ewald das Nomen *ענין* durchweg falsch mit „Qual“ wieder. Diese Uebersetzung erscheint wahrhaft absurd in Vers II, 23 *ובגס עניניו*. — Uebrigens hat das W. *ענין* im Syrischen eine noch weitere Bedeutung. Hier bedeutet es auch *familiaritas, consuetudo*, „Umgang, Vertrautheit“ von dem Umstande dass zwei, die sich häufig mit einander unterreden, vertraut sind. Von dem Umstande des responsorischen Singens im Cultus bedeutet es auch „Liturgie.“ — Im Chald. dagegen hat es nur die im Hebr. angegebene Bedeutung, (vergl. Levy chald. Lexicon s. v.).

29. *עקר*, ausreissen. Im Althebr. bedeutet es lediglich „den Thieren die Sehnen durchschneiden“, *νευροσκοπεῖν*, gleich dem Arab. *حقر*. Selbst in Zephania 2, 4. *עקרין העקר* (paronomasierend) braucht es noch nicht zu bedeuten: „zerstört werden“, sondern kann von *עקר* abgeleitet werden, „wird unfruchtbar gemacht werden.“ Erst im Syr. und Chald. bedeutet das Verb. „ausreissen, zerstören“, wie es scheint von *עקר*, Syr. *حقر* „der Stamm oder die Wurzel“, also *עקר* die „Wurzel ausreissen.“ Man hat mit Unrecht diese Wurzeln zusammengeworfen. Im Althebr. heisst der Stamm *עקר* wie im Arabischen „unfruchtbar sein“ und „die Sehnen durchschneiden“, und dazu kommt neuhebr. ein neuer Stamm *עקר* „zerstören“ hinzu.

30. *עצב* Niphal *יעצב* sich verwunden. Obwohl sämtliche Erkl. den Sinn dieses W. richtig wiedergeben, hat doch keiner von ihnen die Etymologie eruiert; sie scheinen

sämmtlich an קָצַב Schmerz zu denken. Aber nicht davon kommt es her, sondern von בצע = פצע verwunden: Joel. 2, 8 וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְלֹא יִבְצְעוּ; Hiob 6, 9 וְהָיָה יָדוֹ וְיִבְצְעוּ. Noch weniger haben die Ausll. beachtet, dass בצע in diesem Sinne transponirt vorkommt = קצב. ψ. 147, 3 וְיַחְבֹּשׁ לַעֲצוֹתָם „er verbindet ihre Wunden“ = בַּצְעָתָם = בַּצְעֵיהֶם; Jes. 50, 11 לְמַעַבְבָּה הַשְׁכֹּבֹן „zur Verwundung werdet ihr euch niederlegen.“

31. פָּרַדִּיס Paradies II, 8 notorisch ein persisches Wort, das nur noch Nehemia u. Hohl. vorkommt.

32. פָּשַׁר Lösung, Ausgleichung VIII, 8. Mit diesem Worte haben es sich die hebr. Lexikographen und Ausll. leicht gemacht, indem sie es mit פָּרַר zusammenwürfelten. Auffallend war Einigen allerdings die Erscheinung, dass gerade bei diesem Worte ein seltsames Lautwechsel-Gesetz eingetreten sein soll. Während das Aramäische in der Regel den Sch-Laut in ר verhärtet, soll hier das ר in Sch erweicht sein. Es ist aber ein eigener Stamm mit einer eigenen Bedeutung. Schon im Syrischen hat פְּשֹׂרָא die Bedeutung „lau warm“. Apokalypse 3, 16 ist das Griechische γλαυρός mit פְּשֹׂרָא wiedergegeben. In demselben Idiome bedeutet das Verb. פָּשַׁר „flüssig machen, auflösen“. Wenn das Wort hier auch den Begriff *explicare, interpretari* hat, wie auch im Arabischen, so ist das lediglich auf Transposition von פָּרַש zurückzuführen, welches allerdings *explicare* bedeutet. Im Mischnah-Idiome bedeutet es entschieden „lau“. פְּשֹׂרָא „lauwarmes Wasser“ „lau machen“ (vergl. Levy chald. Lex. s. v.); daher auch im Kal auflösen und wiederkauen, die Speise auflösen. Davon kommt aber פְּשִׁירָה: Lösung, Ausgleichung von Parteien (Tosifta Synhedrin I, babyl. Synhedrin p. 5. a.) וְיָשָׁה כַּח פְּשִׁירָה מִכַּח דִּין „Ausgleichung ist besser als strenges Recht.“ In dieser Bedeutung ist hier פָּשַׁר gebraucht.

33. פָּרַגְמָא Urtheilsspruch VIII, 11 nur hier, Esther einmal, in chaldäischen Sätzen Esra 4 mal u. Daniel 2 mal. Auch im Syrischen kommt es vor in der Bedeutung Wort, Urtheilsspruch, Art und Weise. Dass das Wort griechischen Ursprungs ist, lässt sich nicht abweisen (s. o. S. 181); der

das. V. 17. Die Ausleger haben diese Homonyma רעיון nicht von einander unterschieden und רעיון רוח mit רעיון לב zusammengewürfelt.

37. רקד, tanzen. Im Althebr. bedeutet es lediglich springen von Thieren, Widdern, Waldteufeln, Heuschrecken. Im Aramäischen dagegen nur „tanzen“; für springen dagegen wird קפץ gebraucht, und geradezu von רקד unterschieden (s. Levy chald. Lexicon II, 425). Bemerkenswerth ist, dass die junge Chronik die althebr. Verba ומכרכר מפוז (Samuel II, 6, 16) mit מרקד vertauscht, (I, 15, 29).

38. שָׁחָה s. ob. S. 183.

39. שחורה, Schwarzköpfigkeit, Mannesalter XI, 10, vielleicht noch 2 mal (vergl. Commentar S. 132). Herzfeld hat richtig die Ansicht derer widerlegt, welche das W. von שחר „Morgenröthe“ ableiten. Es kommt vielmehr von שחור „schwarz“ her. שחור, ראש „Schwarzhaarige“ wird im Neuhebr. für Männer im Gegensatz zu hellhaarigen Kindern und auch Frauen gebraucht, deren Haar nicht gesehen wurde (T. Nedarim III.) הנודר משחור ראש . . . מותר בנשים וקטנים שאין נקראין שחור הראש אלא אנשים: Wer ein Gelübde thut, von Schwarzköpfigen nichts zu geniessen, darf von Frauen und Kindern geniessen, denn nur Männer werden so bezeichnet. Midrasch zu Genesis N. 59: ר' מאיר אצל לממלא ראו אותך בלך: שחור ראש. R. Meir sah in der Stadt Mamala lauter Schwarzköpfe, lauter Männer und keine Greise. Auch בן השחורה Midrasch zu Threni 2, 11 kann im Zusammenhange nur „ein mannbare Sohn“ bedeuten.

40. שליט Beamter, Magistrat. Der Stamm und auch die Nominalform ist zwar alt; aber in Kohelet hat das Wort doch eine andere concrete Bedeutung. Im Mischnah-Idiome bedeutet שליט der römische Herrscher in Syrien (Babli Kiduschin II), שליטן שבסוריא (in der Parallst. Adojot VII, 7 steht dafür תפסר) und auch an anderen Stellen; aber es bedeutet auch ein Municipal-Beamter (Kiduschin III על מנה שלטון), „dass ich deinetwegen ein gutes Wort bei dem Beamten einlegen werde.“ Vergl. o. S. 184.

41. רקן Kal gerade machen, I, 15, VII, 13, Piel XII, 9 schön gestalten. Obwohl dieses W. in derselben Bedeu-

tung auch im Arabischen wie im Aramäischen und Neuhebr. vorkommt: *aedificavit, artificiose fecit, firme, bene ac solide tractavit negotium*, so kommt es im Althebr. doch nicht vor, es sei denn Ps. 75, 4 in einer anderen Orthographie  $\text{אנכי הכנתו עמודיה}$  =  $\text{הקנתו}$ , aber eben dadurch verräth sich dieser Ps. als jung. Auch den Arabern scheint das W. erst durch das Medium des Aramäischen zugekommen zu sein. Dass das Wort nicht mit  $\text{הכין}$  des Althebr. zusammenhängt, springt in die Augen, obwohl Gesenius und viele Andere Beide zusammengewürfelt haben.  $\text{הכין}$  bedeutet im Kal und Piel „zählen, messen und wägen“ also „genau bestimmen“. Daher auch metaphorisch  $\text{הכין רוח}$ , den Geist, das Herz bestimmen gleich  $\text{הקין}$ ; auch Piel  $\text{הכין רוח ה'}$ , Gottes Geist bestimmen, ergründen. Im Niphal: I Samuel 2, 3  $\text{ולו נכנו עלילות}$  „von ihm sind zugemessen, bestimmt die Thaten“. In Ezech. 8 mal im Niphal mit  $\text{הרך}$  „den Weg, das Verfahren geregelt.“  $\text{הכנתו}$  Ezech. 43, 10 hat auch noch dieselbe Bedeutung wie das. 11  $\text{הכנתו}$  „Bestimmung, Mass.“ Dagegen steht wohl  $\text{הורם הכנתו}$  das. 28, 12 gleich  $\text{הכליתו}$  =  $\text{מכלל יופי}$ ,  $\text{כליל יופי}$ , auch  $\text{כליל}$  „vollendet, schön.“ —  $\text{הקין}$  dagegen bedeutet nur „feststellen, bauen, gerade, gut, schön und zweckmässig machen“. Daher im Neuheb.  $\text{הקין}$  u.  $\text{התקין}$  ein Gesetz feststellen, eine zweckmässige Vorkehrung treffen, um einem Fehler und Missbrauch vorzubeugen, „besser machen, ausbessern“ daher  $\text{הקין}$  „schön machen, bilden.“  $\text{הקין משלים}$  „schöne Sprüche machen.“



